SAFIYE'S HOUSEHOLD AND VENETIAN DIPLOMACY

In the first half of the nineteenth century, historians discovered the importance of the papers produced by the councils and offices of the Republic of Venice and kept in the Venetian State Archives, in the ancient Frari convent, since 1822. Emanuele Antonio Cicogna in 1825 and Leopold Ranke in 1829 are usually considered the first scholars to have consulted these documents after having obtained permission to see them from the emperor Francis I. At that time without this special permission historians could not enter the Frari Archives. Even the famous collection of Venetian ambassadors' reports, edited by Eugenio Alberi, Nicolò Barozzi and Guglielmo Berchet, had to be made on the basis of copies kept in private collections and in other Italian archives and libraries. For this reason the editors, and many scholars after them, did not realise that further reports existed in the Venetian State Archives and that some ambassadors and secretaries even composed two different reports, one for the public and one for the Senate[1].

Maria Pia Pedani est professeur d'histoire du Proche-Orient à l'Université "Ca' Foscari" de Venise, San Polo 2035, Venise, Italie.

[1] *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato raccolte, annotate ed edite da* Eugenio ALBÉRI, s. III, 3 vol., Firenze 1840-1855 (the editor of the reports in vol. III/3 was Vincenzo Lazari, director of the Correr Museum in Venice); *Le relazioni degli stati europei lette al Senato dagli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo, raccolte ed annotate da* Nicolò BAROZZI e Guglielmo BERCHET, *Turchia*, 2 vol., Venezia 1871-1872. An anastatic copy of these reports, together with further materials published elsewhere, was edited by Luigi FIRPO, *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, a cura di Luigi FIRPO, vol. XIII, *Costantinopoli* (1590-1793), Torino 1984; *Relezioni di ambasciatori veneti al Senato*, a cura di Maria Pia PEDANI FABRIS, vol. XIV, *Costantinopoli (1512-*

In the same century the historiography of the Ottoman Empire also took advantage from the Frari documents. In this field, the first to use them was Joseph von Hammer. The ten volumes of his *Geschichte des Osmanischen Reiches* were published in Pest between 1827 and 1835. In the preface the author declares that he freely consulted the Venetian documents, kept partly in Vienna and partly in Venice. The reason for Hammer's free access to the Archives is explained in the preface to the partial Italian translation of his work by Samuele Romanin (1828-1831): Hammer could use these documents without any special permission because he was an official interpreter of the Imperial Court[2].

Almost two centuries having elapsed since those days, the reader may wonder if the Venetian documents have still something to reveal to historians. But recent problematiques have changed our point of view, and a modern scholar will be interested in subjects neglected by his predecessors. To mention one obvious example, the history of women was neglected during the nineteenth century. Yet in the history of the Ottoman Empire this subject is really of the greatest importance: at the end of the sixteenth and at the beginning of the seventeenth century high-ranking women enjoyed a degree of political power greater than ever before or after. It was the so-called "sultanate of women"; this term first appeared in the early 1920s, being the title of a work by Ahmed Refik[3]. His negative account deeply influenced subsequent readings even if, recently, new researches have questioned previous blanket denunciations of the *kadınlar saltanatı*[4]. As far as women's history is concerned, Emilio Spagni, Susan Skilliter and Benjamin Arbel have investigated Venetian papers for the period 1574-1583, when the *valide*

1789), Relazioni inedite, Padova 1996; vol. XII (1496-1585) is in press. On Venetian ambassadors' reports cf. Paolo PRETO, "Le relazioni dei baili veneziani a Costantinopoli", *Il Veltro*, 23/2-4 (1979), p. 125-131; Gülru NECİPOĞLU, *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,* Cambridge Mass.-London 1991, p. 308.

[2] Joseph HAMMER, *Storia dell'impero osmanlico (1300-1699)*, 24 vol., Venezia 1828-1831, vol. I, p. VIII. This translation was revised and enlarged by Hammer himself. Samuele Romanin, who was then a teacher of German, became one of the most important scholars of Venetian history.

[3] Ahmed REFİK, *Kadınlar Saltanatı*, İstanbul 1332/1913-14, 4 vol.

[4] Leslie P. PIERCE, *The Imperial Harem, Women and Sovereignity in the Ottoman Empire*, New York-Oxford 1993; Suraiya FAROQHI, "Part II. Crisis and Change, 1590-1699", in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge 1994, p. 413, 561-562, 598-602; *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. by M.C. ZILFI, Leiden 1997.

sultan Nur Banu was the most powerful woman of the Empire. Spagni has discovered Nur Banu's frequent contacts with Venice, Skilliter has published some of her letters, while Arbel has stressed her puzzling "double identity" (Venetian or Corfiote?), surely one authentic and the other fictitious, intentionally encouraged for political and personal reasons[5].

However the period of her daughter-in-law, Safiye, has not been sufficiently investigated. Safiye was Albanian and in 1563, as a young slave of thirteen, was presented to prince Murad by Hüma, the daughter of prince Mehmed, son of Süleyman the Magnificent[6]. Safiye became *haseki* of Murad III (1574-1595) and mother of Mehmed III (1595-1603) enjoying a high degree of power from Nur Banu's death (7 December 1583) to the accession of her grandson Ahmed I to the throne[7].

In this period foreign ambassadors acted in an all-male environment, but they clearly understood that, if authority belonged to men, a large share of power belonged to women. For this reason they tried to establish contacts with the Imperial harem and its private/domestic/female environment. They could not speak directly to the women secluded in the most secret part of the Imperial Palace, but succeeded in contacting persons with access to the harem or able to speak to the sultan in an informal way. These contacts consisted of mutes, dwarves, eunuchs and their female relatives, as well as the women-servants of the harem, that is to say for instance *kethüda hatun*s, harem *vekilharc*s or *kalfa*s; some of these female servitors lived outside the Imperial Palace and could easily meet foreigners. There were also some women who attended the sultanas, acting as their contact with the world outside the harem; they were usually called *kira*s, from the Greek word meaning "lady".

[5] Emilio SPAGNI, "Una sultana veneziana", *Nuovo archivio veneto,* 19 (1900), p. 241-348; Ettore ROSSI, "La sultana Nūr Bānū (Cecilia Venier-Baffo) moglie di Selim II (1566-1574) e madre di Murād III (1574-1595)", *Oriente moderno*, 33/11 (1953), p. 433-441; Susan A. SKILLITER, "The Letters of the Venetian 'Sultana' Nūr Bānū and Her Kira to Venice", in *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*, a cura di Aldo GALLOTTA e Ugo MARAZZI, Napoli 1982, p. 515-536; Benjamin ARBEL, "Nūr Bānū (c. 1530-1583): a Venetian Sultana?", *Turcica*, 24 (1992), p. 241-259.

[6] *Le relazioni degli ambasciatori*, vol. III/2, p. 166 (Tiepolo 1576).

[7] Susan SKILLITER, "Three Letters from the Ottoman 'Sultana' Ṣāfiye to Queen Elizabeth I", in *Documents from Islamic Chanceries*, ed. by Samuel Miklos Stern, Oxford 1965, p. 119-157; PIERCE, *op. cit.,* p. 94.

Three such ladies are well known to historians: the first was the karaite Fatma *hatun,* who attended Hafsa *sultan*, the mother of Süleyman the Magnificent, accepted Islam in 1548 and died later the same year; the second was Esther Handali and the third was the Italian Jew, Esperanza Malchi[8].

During Nur Banu's and Safiye's times these *kira*s were the first and most important contact with the Imperial harem. They used also to buy goods for the harem. This was the main reason for establishing contact with the Venetians who were considered among the most capable merchants, offering the most refined and strangest objects. We may imagine the baylo Agostino Nani smiling sadly when he wrote to his lords "onde credono qua che el bailo de Venetia tenghi botega aperta di ogni sorte di merci" ("they believe here that the Venetian baylo has a shop full of every kind of goods"). The Imperial Court had just asked him to procure some "figurina curiosa… di quelle lavorate dalle monache" (probably fabric dolls "as those made by Venetian nuns") for the sultan's children and his dwarf[9]. To satisfy the harem and the most important persons of the Empire, Venice sent to Istanbul small dogs, gerfalcons, cushions, cloths, boxes of rock crystal, chairs, clocks of every dimension, even those produced in France, French sugar, glass vases, glass for windows, glass lamps, mirrors, *grana* cheese (called *piacentino*) and the softer *vicentino*, and also spectacles for the sternest *hoca*s. The importation of particular goods, desired by the harem women sometimes created real diplomatic problems. Thus Safiye bought large quantities of "feathers" made of Murano glass, asking the baylo Morosini to stop the importation of these items from Venice. Their sale was resumed only after some months, when they had gone out of fashion[10].

[8] Johannes Heinrich MORDTMANN, "Die Judischen Kira im Serai der Sultane", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 32 (1929), p. 1-38.

[9] Venetian State Archives (hereafter ASVe), *Senato, Dispacci Costantinopoli* (hereafter *S. Disp.C.*), f. 54, n. 7 (7 Oct. 1601). Besides the baylos' reports, now already edited, Venetian diplomats used also to write letters to the Senate. The Venetian State Archives keep many of them. The series *Senato, Dispacci Costantinopoli* dates back from the middle of the 16th century with continuity but for the periods of open war; it comprehends 243 boxes.

[10] Antonio FABRIS, "Artisanat et culture: recherches sur la production vénitienne et le marché ottoman au XVIe siècle", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 3-4 (déc. 1991), p. 51-60. Spectacles and a magnifying glass were sent to the sultan's *hoca* in 1575-1576; cf. ASVe, *S. Disp.C.*, f. 8 (24 Oct. 1575); f. 9 (17 Mar. 1576).

The Jewish woman Esther Handali from Jerez de la Frontiera in Spain, called Esther *kira* or simply the *kira* in the documents, was Nur Banu's servant till this sultana's death. At that time Safiye had another *kira* of her own, but events occurring in the last months of 1583 compelled her to change her household personnel. At the end of September Murad III's sister İsmihan gave him two beautiful Circassian slaves; he accepted the gift only after his mother had persuaded him that Safiye was in contact with witches and sorcerers in order to prevent him from taking new concubines. Safiye servants were then imprisoned and tortured; since they did not say anything important, they were only sent away from the Palace; only Safiye's *kira* was exiled to Rhodes. She was allowed to came back to Istanbul at the end of October but she could not resume her service. In the same month Nur Banu begin to feel ill and in December she died; within few months Safiye recovered her prestige and reorganised her household[11].

At the same time the Venetian baylo Giovanni Francesco Morosini realised that it was necessary to find contacts with the Palace world, apart from Esther *kira*. Morosini was an old, skilful person who knew very well the subtle ways of politics in general and Ottoman politics in particular. We must note, moreover, that the charge of baylo was usually given to a Venetian nobleman at the end of his political career, not only because it was very difficult to deal with the Ottoman court but also because this charge procured money to its owner. A Venetian ambassador in France or Spain had to spend his own money to maintain the status of his embassy; on the contrary a baylo collected fees from Venetian imports and exports and could enrich himself[12].

[11] SPAGNI, *"Una sultana veneziana"*, p. 342-348. Cfr. ASVe, *S. Disp.C.*, f. 18, n. 7 (18 Sep. 1583, II – edited by Spagni); n. 11 (4 Oct. 1583, III); n. 13 (18 Oct. 1583, II); n. 29 (27 Dec. 1583, I – edited by Spagni); *Le relazioni degli ambasciatori*, vol. III/3, p. 283-284 (Giovanni Francesco Morosini, 1585); Alexander H. DE GROOT, "Nūr Bānū", *The Encyclopaedia of Islam* (hereafter *EI*), vol. VIII, Leiden, 1995, p. 124.

[12] Donald E. QUELLER, *The Office of Ambassador in the Middle Ages*, Princeton 1967, p. 3-4; D.E. QUELLER, *Early Venetian Legislation on Ambassadors*, Genéve 1966, p. 14, 56-57; Salvatore CARBONE, *Note introduttive ai dispacci al Senato dei rappresentanti diplomatici veneti*, Roma 1974, p. 11-54; Bruno SIMON, *I rappresentanti diplomatici veneziani a Costantinopoli*, in *Venezia e i Turchi*, a cura di Gino BENZONI, Milano 1985, p. 56-69.

THE *KAPI AĞASI* GAZANFER AND HIS MOTHER

At the end of 1583 an old Venetian woman arrived in Istanbul. Her name was Franceschina Zorzi Michiel and she could freely enter the Imperial Palace[13]. She was the mother of Gazanfer, the powerful *kapı ağası*, the chief of the white eunuchs. In 1559 she had been captured with her children travelling to Budua, a Venetian town in Albania, where her husband, Giacomo Michiel, was chancellor of the Venetian *podestà*. She succeeded in ransoming herself and her two daughters but she could not do anything for her two sons who had already been brought to the Imperial Palace. They converted to Islam, took the names of Cafer and Gazanfer and were assigned to the service of prince Selim. When Selim became sultan he invited the two brothers to join his inner household, which they could do only as eunuchs. According to some writers Cafer did not survive the operation; according to Venetian sources, he became *has odabaşı* (head of the private chamber of the sultan) in 1577, when the previous one was dismissed, and died in 1582[14]. According to the same sources, Gazanfer became first *kapı ağası* and, after his brother's death, also *has odabaşı*. In this way he became one of the most powerful persons in the Ottoman Empire; he held his office for more than thirty years, under the reign of Selim II, Murad III and Mehmed III. He was also a patron of artists and writers such as the historian Mustafa Ali[15].

[13] ASVe, *Capi del Consiglio di Dieci, Lettere ambasciatori* (hereafter *CCX, Lett. amb.*), b. 6 (20 Feb.1582 – Gazanfer wants to see his mother Franceschina Zorzi Michiel); *Senato, Deliberazioni, Costantinopoli* (hereafter *S. Delib.C.*), f. 6 (29 Dec. 1584 – Franceschina's letter to the Senate in order to obtain a pension; she writes her story).

[14] ASVe, *S. Disp. C*, f. 9, n. 78 (24 Feb. 1577 – "al primo cameriere del Signor che è stato ultimamente privato della carica è stata chiesta ragione dei 45.000 ducati trovatigli; al suo posto uno che dicono veneziano e che par abbia un altro fratello nel Serraglio ma non posso ancor sapere di che genere egli si sia"); *CCX, Lett. amb.*, b. 6 (13 Oct. 1582 – "Il fratello del capì agà che venne qui con la madre che con altre scrissi ch'era stato a visitation mia, tornato a casa la sera istessa andò a letto di peste et morì… la madre del cameriere del Signor morto farà buoni uffici col capì agà").

[15] Maria Pia PEDANI FABRIS, "Veneziani a Costantinopoli alla fine del XVI secolo", in *Veneziani in Levante, Musulmani a Venezia (Quaderni di studi arabi,* 15 suppl., 1997), p. 67-68; Cornell H. FLEISCHER, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton, 1986, p. 72, 110, 125-126, 130, 150; SELĀNİKÎ MUSTAFA EFENDİ, *Tarih-i Selânikî,* hazırlayan Mehmet İPŞİRLİ, İstanbul, 1989, p. 574; PIERCE, *The Imperial Harem*, p. 12, 179, 243; Jan SCHMIDT, *Pure Water for Thirsty Muslims. A Study of Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli's Künhü l-Aḫbār*, Leiden, 1991, p. 50, 123, 157, 205, 243-244.

The *kapı ağası* was one of the most important officers in the Ottoman court. He was the chief of the white eunuchs of the Imperial Palace and governed the *enderun* (Inner Palace) where the male slaves lived. He was one of the rulers's close advisers and knew the most secret affairs of the state. The sultan himself selected him from among the eunuchs and he had to sit at the gate which divided the Inner (*enderun*) from the Outer Palace (*birun*). Through him the sultan gave permission to anyone to enter the Inner Palace and sent his commands to the government. At the accession of a new sovereign he played a vital role, summoning the latter to the capital and sometimes hiding the news of the deceased sultan's death for some days[16].

During Gazanfer's life the office of the *kapı ağası* seemed to acquire a greater political power, probably thanks to his links with Safiye and her court. Until 1603, Gazanfer, Safiye and their party succeeded in directing Ottoman politics. According to their enemies, who gathered in the Aya Sofya on 21 March 1601, the eight persons who, besides the *valide sultan*, governed the empire were the *kapı ağası,* the *saray ağası* Ömer ağa from Zara, the *kapı ağası*'s *kahya*, the *kapıcılar kethüdası*, the *bostancıbaşı*, Râzıye *hatun*'s daughter, and the two most important court jesters[17]. The rebels also said that the sultan was not the lord of the state but only its *mütevelli* (administrator)[18]. As long as these nine persons were sustained by the janissaries, and *sipahi*s and *ulema*s remained divided, they could handle state affairs. They lost this power only when *sipahi*s, *ulema*s and janissaries united against them.

People usually say that Gazanfer was an Hungarian renegade even if Leopold Ranke wrote that he was Venetian, quoting the baylo Matteo Zane's report of 1594[19]. Now it seems that the word "Hungarian" was only a nickname given to Gazanfer during the Hungarian campaign of

[16] Halil İNALCIK, "Ḳapu Aghasî", *EI*, vol. IV, Leiden, 1978, p. 570-571; Clifford E. BOSWORTH, "Ḳîz", *EI*, vol. V, Leiden, 1986, p. 242-243; İsmail H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1945, p. 340-342, 354-357; İsmail H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, vol. III/I/3, Ankara, 1983, p. 43-44, 91.

[17] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 53, n. 5 (21 Mar. 1601).

[18] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 53, n. 12 (4 May 1601).

[19] Leopold RANKE, *Fürsten und Völker von Süd-Europa in sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert,* Hamburg, 1827, vol. I, p. 58 and n. 2; *Le relazioni degli ambasciatori*, vol. III/3, p. 361, 381-444, esp. p. 437; FIRPO, *Relazioni*, p. 243-308. PEDANI FABRIS, *Relazioni inedite*, p. 346, 417-419. Some reports claim that Gazanfer was born in Chioggia, a city in the Venetian lagoon; since his father was an officer who served the Republic in places under Venetian rule, he might have been born there and still be considered "Venetian" by law.

1596, when he had almost convinced the sultan to flee with him from the battlefield hidden in a carriage[20]. Even more confusion may have arisen from the fact that in 1573, according to a Venetian document, an old Hungarian was the first of the four *ağa*s who always accompanied the sultan[21].

Even if she possessed important contacts in the Imperial Palace, Gazanfer's mother preferred to abstain from politics. After few months she left Istanbul and returned to Venice. Her son did not oppose her desire to leave. At the same time Safiye reorganised her household and chose Esther Handali as her own *kira*. Both Christians and Jews of that period agreed in praising Esther, describing her as a virtuous and generous woman. Safiye too found in her a precious servant: she mediated her contacts with foreign ambassadors as well as with high ranking Ottoman men. For instance in 1584 she sent Esther *kira* to the baylo in order to check the Turkish translation of the Queen of France's letter she had recently received. Caterina de' Medici was looking for twelve Abyssinian slaves, an elephant, a giraffe and other exotic animals, but from Istanbul they sent her only balsam and a piece of *terra sigillata*[22].

Esther Handali was also a good friend of Venice and received many presents from the doge. She wrote many letters begging favours for the Jewish merchants travelling to Venice and also obtained permission for her son to organise a sale of precious stones in that city by means of a lottery. She used to take the baylo's petitions and gifts to Safiye and the sultana's letters to the baylo. She also passed on information about what happened in the harem. For instance in September 1583 she relayed the

[20] The news of the conquest of Eğri was brought in Istanbul by Ali ağa, the *kapı ağası*'s brother-in-law. The baylo received the news directly from this source. ASVe, *S. Disp.C.*, copia, reg. 11, c. 159-163 (23 Nov. 1595), c. 183 (5 Dec. 1595). On 25 December İbrahim *paşa* told the baylo that the *nişancı* Lam Ali *çelebi* was dismissed for having exalted too much, in his *fetihname* on the Hungarian campaign, the part played by the third vizier Çiğala-zâde Sinan *paşa*. The same story is related also by the historian Naima. Maria Pia Pedani Fabris, "Ottoman Fetihnames, the Imperial Letters announcing a Victory", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 13 (1998), p. 181-192.

[21] *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, vol. III/1, p. 360 (Andrea Badoer, 1573). Cf. Selānīkī, *Tarih*, p. 435 (Murad III's funeral); about the *ağa*s of the harem, cf. Sema Ok, *Harem Dünyası. Haremağaları,* İstanbul, 1997, p. 106-108.

[22] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 19, n. 34 (2 June 1584/II) and c. 312-313, all. n. 34 (translation of the queen's letter dated 12 December 1583). The *terra sigillata* was a jar or another object, sealed with the imperial seal, made of a particular clay which existed on the island of Lemnos; it was used as a medicine against many illnesses. Susan A. Skilliter, "Catherine de' Medici's Turkish Ladies-in-waiting; a Dilemma in Franco-Ottoman Diplomatic Relations", *Turcica*, 7 (1975), p. 188-204.

story of İsmihan's two slave girls to the baylo Giovanni Francesco Morosini, while in October 1585 she told him that Safiye wanted to get married[23].

SAFIYE'S *KÂBIN*

In the sixteenth and seventeenth centuries Ottoman sultans did not usually contract legal marriages. Their women were all slaves. No legal barriers against sultanic marriage existed, but custom was against it and in the Ottoman world custom had often the force of law. Süleyman the Magnificent dared to break this tradition by marrying Hurrem, his favourite concubine, with a great ceremony and lavish festivities even if Ottoman sources do not mention the fact. His heirs had not his courage in putting aside custom and, if they got married, they did it quietly, behind the protective walls of the Imperial Palace. Even the memory of these marriages is almost lost.

According to the report of the envoy Jacopo Ragazzoni, Süleyman's son, Selim II, married his *haseki*, Nur Banu. The report was presented to the Senate on 16 August 1571 and Ragazzoni said that the marriage had been celebrated six months before. The same information is given by Giovanni Correr in 1578 and Giacomo Soranzo in 1584. They also add that for this reason, Nur Banu could sit and eat in the presence of the sultan, while Safiye could not[24]. We know that Osman II also contracted a legal marriage with Akile, the daughter of the *müfti* Esad *efendi,* and the mad İbrahim married his concubine Hümaşah, known as *Telli Haseki*, in an elaborate ceremony of state. An Ottoman historian, namely Mustafa Ali, refers to Safiye as the sultan's wedded wife. But since foreign sources maintained that Murad III did not marry her, nobody has believed him[25]. In 1585 the baylo Giovanni Francesco Morosini reports

[23] ASVe, *S. Disp.C.,* f. 22, n. 13 (16 Oct. 1585, III). In 1582-83 prince Mehmed had already asked his father to marry his mother; cf. PEDANI FABRIS, *Relazioni inedite*, p. 269-272 (Giacomo Soranzo, 1584). From the same report we learn that Nur Banu ordered the killing of one of her slaves, who was in love with prince Mehmed and pregnant.

[24] *Le relazioni degli ambasciatori*, vol. III/2, p. 97 (Jacopo Ragazzoni); PEDANI FABRIS, *Relazioni inedite,* p. 245 (Giovanni Correr, 1578), p. 272, 288 (Giacomo Soranzo, 1584).

[25] PIERCE, *op. cit.*, p. 93-94, 106, 108, 309.

that the sultan never made "chebin" for her[26]. This word is the ambassador's rendering of the popular Turkish *kābin*, namely the settlement made by a Muslim husband to his wife at the time of their marriage. But Giovanni Francesco Morosini left Istanbul in June 1585 and people began to talk about Safiye's marriage only after this date. In October of the same year the baylo Lorenzo Bernardo was informed by Esther *kira* that the marriage between the sultan's daughter Ayşe and İbrahim *paşa* was about to take place, and that the sultana wanted to get married at the same time[27]. İbrahim *paşa* had been betrothed to the sultan's daughter since 1582, but Nur Banu was against this marriage; as *damad* she wanted her adoptive son, the *kapıcıbaşı* Mahmud, who when still a child had been given to her by Selim II[28]. For this reason İbrahim *paşa* was appointed *beylerbeyi* of Egypt. After Nur Banu's death, in December 1584, Mahmud married the rich daughter of Ahmed *paşa*, sister of Çiğala-zâde Sinan's wife; in this way he gave up every hope to eventually marry Ayşe, since in order to marry a sultana a man had to repudiate his other wives[29].

On 11 December both marriages were projected for the feast of *Nevruz*, at the beginning of spring[30]. On receiving the news the baylo immediately sent a letter to Venice, ordering some chairs for the sultan and the sultana[31]. Some years before, in 1582, other chairs had been sent to Sokollu Mehmed *paşa* for his marriage with İsmihan: in fact Venetians used to present pieces of furniture to members of the Ottoman imperial family for their weddings. On 24 December Safiye replied, thanking for the gift and "for the happiness that the lords of Venice will feel for what had been determined"[32]. The Venetian Senate immediately sent her a letter of congratulations upon the occasion of her marriage[33].

[26] *Le relazioni degli ambasciatori*, vol. III/3, p. 283 (Giovanni Francesco Morosini).

[27] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 22, n. 13 (16 Oct. 1585).

[28] Pedani Fabris, *Relazioni inedite,* p. 272 (Giacomo Soranzo, 1584).

[29] ASVe, *S. Disp.C.,* f 15, n. 2 (5 Mar. 1581 – Sinan's marriage with the youngest sister of his dead wife, daughter of Ahmed *paşa)*; f. 20, n. 39 (28 Dec. 1584, VI – Mahmud's marriage).

[30] ASVe, *S. Disp.C.,* f. 22, n. 29 (11 Dec. 1585, V).

[31] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 22 n. 32 (24 Dec. 1585, II). The baylo also adds that the sultan was satisfied with the chairs even if they were too high for him.

[32] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 22 c. 346; (Safiye's original letter); cf. also c. 319, all. n. 13 (16 Oct. 1585, III – Safiye writes in favour of Yusuf Sasson, belonging to the *kira*'s family).

[33] ASVe, *S. Delib.C.,* reg. 7 c. 26 (11 Jan. 1586 – letter of the Senate to the sultana).

At the beginning of April the sultana thanked the baylo for his lords' letter which she had just received and, by means of Esther *kira*, asked him for perfumes and odoriferous oils for her wedding, while her daughter's one was postponed till the end of May[34].

When the affair of Safiye's marriage had just begun Esther *kira* had the task of convincing İbrahim *paşa* to speak with the sultan in favour of the sultana. During the following years this *kira* continued to attend Safiye and protect the Jewish merchants going to Venice in whose favour she wrote many letters[35]. On 10 September 1588 she fell ill even though she continued to see the baylo on behalf of the sultana. Safiye was very anxious about her health as a letter she wrote to Esther *kira* shows; in this text, expressions of friendship alternate with political considerations ("How are you?... Why didn't you send your dish here to-day? Please, send it at the time of dinner every day... Why do the Venetians build castles near the border? Please tell them to destroy the castles or they know what will happen. The baylo sent a letter to have a *hatt-ı hümayun* but the sultan said that it has to be discussed in the *divan*")[36]. At the end of November Esther Handali was so ill that she was not able to leave her bed. The sultana wrote to her every day for news of her health. She died on 18 or 19 December 1588, mourned by everybody[37].

VENETIAN CONVERTS

The Venetian baylo then needed to find another contact to the world of the Inner Palace. He chose to rely on many persons simultaneously,

[34] ASVe, *S. Disp. C*, f. 23, n. 12 (2 Apr. 1586, II), c. 131-131v, 405-410v. Selānikî, *Tarih*, p. 207; Firpo, *Relazioni*, p. 359; Vernon J. Parry, "İbrahim Pasha, Dāmād", *EI*, vol. III, Leiden, 1979, p. 1000-1001.

[35] Esther's letters in: ASVe, *S. Disp.C.,* f. 23, c. 513 (25 June 1586, Spanish, signed "Sultana de Xeres"), 519-520 (18 Aug. 1586, Italian, signed "Chiera de Xeres sciava della gran Soldana"); f. 25, c. 1 (1 Mar. 1587, Italian, signed "Chiera de Xeres sciava della gran Sultana); f. 27, c. 1 (4 Mar. 1588, Italian, signed "Chiera di Scieres hebrea schiava de la Gran [Soldana]").

[36] ASVe, *S. Disp.C.,* f. 28, c. 50. Safiye's letters are usually very short and simple; this letter is different from the others, less official and more personal. There is evidence that Safiye was able to write, cf. f. 35, c. 547, 562 (22 Aug. 1592 – with a note added by "Safiye's own hand").

[37] ASVe, *S. Disp.C.,* f. 28, n. 4 (10 Sep. 1588, IV); n. 8 (22 Sep. 1588, III); n. 15 (9 Oct. 1588, II); n. 41 (19 Dec. 1588, IV); n. 57 (26 Jan. 1589, I).

among them Esther's son, the sultana's mute, the Venetian merchant Pietro Bragadin son of Giovanni in addition to another eunuch, Ömer *ağa*, who came from Zara, a city under Venetian rule. But Esther *kira*'s son was not a success. In fact the Venetians did not trust him completely because his agents had tried to deceive them concerning the sale of precious stones: these items had been overvalued and moreover they had been collected in Venice itself and not imported from Istanbul. For this reason the lottery was suspended in the end. Salomon de Xeres died in May 1590[38].

The sultana's mute, Süleyman *ağa*, was more reliable and many times visited the baylo's house, sometimes accompanied by Prince Mehmed's mute[39]. He was a friend of the Venetian merchant Pietro Bragadin who knew and wrote Turkish very well and was well connected with the Palace world[40]. Ömer *ağa* was on the point of becoming *Saray ağası*, one of the most important eunuchs of the Imperial Palace, after Gazanfer, when he was visited in Istanbul by his mother and one of her women-friends, along with the latter's son. Both women immediately decided to convert to Islam. Then his sister and her husband arrived and also converted, while the son of his mother's friend preferred to return home. Ömer had also planned to arrange a marriage between his niece Girolama, who was then in Zara, and the Christian prince Mark Cercel of Moldavia, who was also related to the Venetian noble family Zane. But the Venetians succeeded in bringing the girl to Venice and convinced her to become a nun in one of the convents of the city. Mark Cercel did not return Ömer the money he had already received from him for

[38] Many documents refer about this complicate affaire: cf. ASVe, *Miscellanea atti diversi manoscritti*, b. 96; *S. Disp.C.,* f. 29, n. 14 (12 Apr. 1589); f. 31, n. 24 (26 May 1590, I); *S. Delib.C.*, reg. 7, c. 42-43 (30 May 1586), 50-50v (8 Nov. 1586, not approved), 52v-53 (19 Nov. 1586). The permission for the sale was given on 23 January 1585; cf. ASVe, *S. Delib.C.,* reg. 6, c. 172-172v; SKILLITER, "The letters", p. 525-526; Stéphane YERASIMOS, "La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVIe siècle", *Turcica*, 27 (1995), p. 101-130.

[39] Süleyman had another mute as his own *kahya*. ASVe, *S. Disp.C.,* f. 21, c. 455, all. n. 51 (12 Jul. 1585, I – Süleyman's letter); f. 30, n. 32 (6 Jan. 1590, I – Süleyman is not well; he is cured by Cerrah Mehmed *paşa*), n. 33 (6 Jan. 1590, II – Süleyman's discussion with the baylo about politics); f. 32, n. 11 (18 Sep. 1590 – Süleyman is in friendly terms with Gevherhan, daughter of sultan Selim), n. 14 (29 Sept. 1590, III – Prince Mehmed's mute, who is Süleyman's friend, goes and sees the baylo); cc.254-255, all. n. 28 (10 Nov. 1590, III – two letters by Safiye and Süleyman; they send gifts).

[40] Pietro Bragadin went back to Venice in 1594; cf. ASVe, *S. Disp.C.,* f. 39, n. 1 (12 Mar. 1594 – "aveva libera introduzione al Serraglio e alla sultana").

the marriage, and for this reason the eunuch became his enemy and began to protect his rival Jeremy Movila, who later obtained the throne of Moldavia[41].

At the end of the sixteenth century further Christian women went to Istanbul in order to join their relatives who had gained important positions in the Imperial administration. The example of Ömer *ağa* was followed by Halil *ağa*. He belonged to the Paggi family of Ancona; he had been taken by the Turks in Famagosta, where he served the chief drummer. He entered the Imperial Palace at the age of thirteen in 1564; then he became *silahdar* of the sultan; in April 1592 another person obtained this dignity and he then was made *ağa* of the janissaries. In Istanbul he was joined by his mother and his nephew; both immediately converted to Islam. Halil died in February 1595, just after Murad III, while he was *beylerbeyi* of Anadolu. His wealth, which amounted to 170,000 scudi, was confiscated, and his nephew was left without any money[42].

In 1590 Gazanfer followed the example of other converts and called his mother and his sister to Istanbul. The women relatives of such important converts could freely enter the Imperial Palace. We know, for instance, that in its very precincts Franceschina Michiel and Ömer's mother had a furious quarrel. Franceschina reproached her fellow Venetian for having chosen Islam when she was over sixty, and for having compelled her daughter to do the same[43].

Other women decided to remain in Venice but exchanged letters with their brothers or sons who had become Muslims. As an example we might mention the *kapudan paşa* Venedikli Hasan *paşa* and his sister, Camilla Celeste, who married the Venetian citizen Marcantonio dalla Vedova, against her brother's will. She herself did not leave Venice but her husband went to Istanbul while her cousin Livio Celeste converted to Islam, leaving his two sons and two daughters in Venice; he died in Algiers and was buried in the *türbe* Hasan had built. To help his sister

41 ASVe, *S. Disp.C.,* f. 39, n. 1 (12 Mar. 1594 – Mark Cercel was brother-in-law of the Venetian nobleman Giovanni Zane); *S. Disp.C. copia,* reg. 11, c. 274 (15 Feb. 1597 – Ömer *ağa* is made *Saray ağası*). About Ömer's story cf. PEDANI FABRIS, *Veneziani a Costantinopoli*, p. 72-73.

42 ASVe, *S. Disp.C.,* f. 41, n. 40 (11 Feb. 1595); FIRPO, *Relazioni*, p. 101 (Lorenzo Bernardo, 1592); cf. also *S. Disp.C.,* f. 33, n. 1 (2 Mar. 1591) where it is recorded that Halil was forty years old and had been in the Palace for twenty seven years. An Ottoman letter written by him is in f. 32, c. 243, all. n. 27 (10 Nov. 1590, II).

43 ASVe, *S. Disp.C.,* f. 32, n. 18 (13 Oct. 1590).

Hasan requested a bakery for her from the doge and a job as secretary of the Senate for his brother-in-law[44].

Another important convert, Mehmed *ağa* Frenkbeyoğlu, exchanged letters with his mother and his sisters who were nuns and lived in Venice. His name had been Marcantonio Querini and as his Turkish *neseb* shows, he belonged to a noble Venetian family. He became a fervent Muslim. In 1597-98 he visited Mecca as a pilgrim. He dreamt that the Turks invaded Venice and that his sisters married some important Muslims. He was *cebecibaşı*, the chief officer of the corps of armourers and, during the riots of *sipahi*s and *cebeci*s of 1599, he was the person who succeeded in calming the rebels. He then became commander of the *ulufeciyân-ı yesâr* in the *sipahi* corps and took part in the riots of 1 April 1600 when Safiye's new *kira*, Esperanza Malchi, was killed together with her son known as "the little padişah". He was an enemy of Gazanfer and Safiye's party. Later he went to Hungary with the *sipahi*s and was in his turn killed by his men in 1602[45].

Other Venetian converts lived in Istanbul during the second half of the sixteenth century. As a young boy, the son of Marino da Pesaro was raised in the Imperial Palace along with Çiğala-zâde Sinan; he died in 1572 when he seemed to be starting an important career[46]. In 1584-85 a Venetian called Rıdvan was *kahya* of the *kapudan paşa* Kılıç Ali *paşa*. His master dismissed him when he became too important; but Kılıç Ali *paşa* did the same with other slaves of his, as for instance Venedikli Hasan himself[47]. At the same time Osman Flangini resided in Istanbul; he belonged to a family from Cyprus which was to obtain the Venetian

[44] Both Hasan, who died on 12 July 1591, and Halil (Paggi) were protected by Gazanfer. *I "Documenti turchi" dell'Archivio di Stato di Venezia*, a cura di Maria Pia PEDANI FABRIS con l'edizione dei "regesti" di Alessio BOMBACI, Roma, 1994, nn. 1011, 1013; SELĀNİKÎ, *Tarih*, p. 246; Salvatore BONO, "Pascià e raìs algerini di origine italiana", in *Italia e Algeria. Aspetti storici di un'amicizia mediterranea*, Milano, 1982, p. 199-220; Antonio FABRIS, "Hasan 'Il Veneziano' tra Algeri e Costantinopoli", in *Veneziani in Levante*, p. 51-66.

[45] ASVe, *Miscellanea codici, s. I*, n. 22: M. BARBARO, *Arbori de' patritii veneti*, MS, VI, c. 336; SELĀNİKÎ, *Tarih*, p. 350, 591-597, 738-739, 854-856; İsmail H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları,* Ankara, 1988, vol. II, p. 3-21; Halil İNALCIK, "Part I. The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", in *An Economic and Social History*, p. 213; Cemal KAFADAR, "Les troubles monétaires de la fin du XVIe siècle et la prise de conscience ottomane du déclin", *Annales*, 43 (1991), p. 381-400.

[46] Francesca LUCCHETTA, "Il medico del bailaggio di Costantinopoli: fra terapia e politica (secc. XV-XVI)", in *Veneziani in Levante*, p. 5-50, in particular p. 8-11.

[47] FABRIS, "Hasan "Il Veneziano"", p. 53.

nobility in 1664, and became the *kapıcıbaşı* of Damad İbrahim *paşa*. His brother was a physician in the service of the Venetian state and to help him, Osman was always well-disposed towards the Republic. One of his cousins was Mustafa Flangini who had a sister in Venice and was appointed *beylerbeyi* of Cyprus for a short while in 1601[48].

All these men converted to Islam, while not all the Christian women who arrived in Istanbul during the same years changed their religion. Since a Muslim could marry a Christian woman, it was easier for women to maintain their religion even if they chose to live in Istanbul[49]. If a woman had no husband she could remain a Christian and yet marry a Muslim, but if she already had a husband she had to accept Islam if she wanted to marry another man. Sometimes the Christian husbands of Venetian women who changed their religion, and in this case the women's relatives did not compel them to marry again. The reasons why men changed their religion were rather different from the motives of their female relatives. Men reached the Ottoman lands either as prisoners (of war or of pirates) or by their own free will; if they wanted to regain their freedom or to make a career, they had to become Muslims. Women also could be taken prisoners and become slaves, but sometimes they merely were obliged to join their Muslim relatives, it being difficult for a woman to travel to the Ottoman lands alone and on her own initiative.

CANFEDA *HATUN*, RÂZIYE *HATUN* AND THE BAYLO

At the end of the century the Venetian baylo also succeeded in establishing contact with women who had an official role in the Imperial harem administration. They were above all the *kahyakadın* (or *kethüda*

[48] LUCCHETTA, *op. cit.*, p. 25-28.

[49] Bartolomé e Lucile BENASSAR, *I Cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII*, Milano, 1991, p. 280-298; Lucetta SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Bari, 1993, p. 152-154; Salvatore BONO, "Cultura turca e cultura occidentale. 1. Conversioni all'islàm e riconciliazioni in Levante nella prima metà del Seicento", in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna MOTTA, Miano, 1998, p. 325-339. About former Muslim women converted to Christianity, cf. Anna VANZAN, "In Search of another Identity. Female Muslim-Christian Conversions in the Mediterranean World", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 7/3 (1996), p. 327-333; Anna VANZAN, "La pia casa dei Catecumeni in Venezia. Un tentativo di devshirme cristiana?", in *Donne e microcosmi culturali*, a cura di Adriana DESTRO, Bologna, 1997, p. 221-255.

hatun) Canfeda *hatun*, Râziye *hatun* and her daughter. The Circassian Canfeda *hatun* was the housekeeper of the harem and responsible for the training of the women who lived there; she had been an ally of sultan Murad's strong-willed mother, Nur Banu, whose control of the harem she assumed on the latter's death. Until 1595, when she was dismissed by the new sultan Mehmed III, she frequently contacted the Venetians in order to obtain commodities for the harem. She was not in favour with the new sultan since she had chosen to protect the second son of Murad III, prince Mustafa (1578-1595), who was killed with his eighteen brothers on the eve of Mehmed's accession. Canfeda had at least two brothers: Mahmud *paşa*, who was *beylerbeyi* of Halep in 1594, and Dîvâne İbrahim *paşa* whom she always protected. When Canfeda lost her power her two brothers lost their lives[50].

Râziye *hatun* was one of Murad's female companions (*musahibe*) and maintaining a high rank until her death on 26 June 1597, holding the charges of *kalfa* and *vekilharc* in the harem hierarchy. She gained Nur Banu's favour in Manisa, where the sultana had accompanied her son Murad. During the same period she succeeded in introducing the Halveti *derviş şeyh* Şücâ' at the prince's court. *Şeyh* Şücâ' was a humble person but had the reputation of being an excellent interpreter of dreams. Thus when questioned by Murad, he explained a dream dreamt by the young prince in the following fashion: when the latter recounted having seen his parents swimming together, Şücâ' explained to him that they would get married within a very short time, as really did happen. Now we know that Şücâ' was a friend of Râziye *hatun* and that this woman was one of the two persons who were, more than everybody else, on friendly terms with Nur Banu. For a certain period Râziye was also protected by the mother of one of Mehmed III's sons, prince Selim (1580-1597); she had presented the young woman to the sultan and for this reason the prince's mother treated Râziye *hatun* as her own parent[51].

[50] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 19, n. 28 (28 Dec. 1584, V – first mention of Canfeda in a letter written by a baylo; she is looking for *grana* cheese); f. 33, n. 44 (27 Jul. 1591, II – İbrahim's house is sacked); SELĀNİKÎ, *Tarih*, p. 247, 256, 351, 359, 367, 436; HAMMER, *Storia*, vol. XIII, p. 188-189; vol. XIV, p. 411, 453, 489-490; FIRPO, *Relazioni*, p. 92, 98, 100 (Bernardo, 1592), 276 (Zane, 1594); FLEISCHER, *Bureaucrat*, p. 72-73, 295; UZUNÇARŞİLÎ, *Osmanı Devletinin*, p. 50.

[51] ASVe, *S. Disp.C. copia*, reg. 11, c. 174 (5 Dec. 1596 – about prince Selim's mother); SELĀNIKI, *Tarih*, p. 695; PEDANI FABRIS, *Relazioni inedite*, p. 245 (Giovanni Correr, 1578 — Şücâ''s story).

Râziye had two daughters and two sons. Mustafa became *beylerbeyi* of Erzurum, governor of Damascus and finally vizier; the other had an important charge among the guard *emir*s in Egypt. The handsomer of her two daughters married Muhyiddin *efendi*, who became *kadı* of Bursa, of Istanbul and was then promoted *kadıasker* of Anadolu; he later became *kadı* of Egypt and *kadıasker* of Rumelia. The other married an *ağa* who, with the help of his mother-in-law, immediately obtained an important office in Cairo. During the period 1596-1601 Râziye's beautiful daughter was very important in the harem. She had the task of writing and reading letters for the sultana and the sultan enjoyed playing at chess with her, just as Selim II used to do with his *daye*. She was dismissed only during the riots of March 1601 together with the most important persons of Safiye's party. Râziye *hatun* and her daughter did not live in the harem. Râziye possessed a palace of her own at Beşiktaş; she also had a *kahya*, a woman from Cyprus who had been enslaved when the Venetians lost the island; it seems that her household was organised similarly to that of the most important male persons of the Empire[52]. If they were in a position to do so, such people had palaces of their own with large households. Gazanfer had a palace with more than one hundred men and women slaves, where he never lived but where he sent his sister[53].

GAZANFER'S SISTER BEATRICE (FATMA *HATUN*)

On 27 December 1591, another Venetian woman arrived in Istanbul. She was Beatrice Michiel, Gazanfer's sister. On the same day her mother suddenly died, and after two or three days, Beatrice converted to Islam and took the name of Fatma *hatun*. Beatrice had had two husbands: the first was Angelo Bianco with whom she had two sons. After his death she had married Giovanni Zaghis, who travelled to Istanbul but ultimately chose to turn to Venice. On the other hand, Zaghis sent his

[52] In the letters of the baylos Râziye's daughter is called sometimes *hoca*, sometimes secretary of the harem. ASVe, *S. Disp.C.*, f. 21, n. 11 (29 Mar. 1585); *S. Disp.C. copia*, reg. 11, c. 175-193 (5-15 Nov. 1596 – baylo's visit to Râziye's house and informations about the most important women of the court); *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, vol. III/1, p. 402, 404 (Costantino Garzoni, 1573); SELĀNİKÎ, *Tarih*, p. 312, 502-503, 574, 576, 598, 695; FLEISCHER, *Bureaucrat*, p. 73, 114, 169, 295; Alexander H. DE GROOT, "Murād III", *EI*, vol. VII, Leiden, 1993, p. 595-59.

wife to Istanbul and for this he was rewarded by Gazanfer with money. The powerful *kapı ağası* considered his sister the means of forging new family relationships. A brother-in-law could not easily betray him and to have trusted allies was very important in Ottoman politics. After her conversion quite a few men wanted to marry Fatma *hatun* and, in this way, enter Gazanfer's own family. One of the suitors was Memi, who had been *beylerbeyi* of Tripoli in North Africa; he had already married the daughter of the late *kapudan paşa*, Venedikli Hasan *paşa*, and wanted to obtain the latter's office. At last Gazanfer chose a Circassian *sipahi*, Ali *ağa*, who later, with the *kapı ağası*'s help, became *ağa* of the janissaries. At the same time Beatrice acted as a spy in the harem for the baylo and told him what she knew or understood of political affairs. In this way she intended to protect her sons who lived in Venice. After some years, in 1600, one of them, Giacomo Bianchi, was kidnapped on Gazanfer's orders and brought to Istanbul by Giovanni Bustroni from Cyprus (Ali *ağa*). The boy converted to Islam, took the name of Mehmed and was then trained in the Imperial Palace[54].

Beatrice's other son, Baldassarre, remained in Venice and, according to his mother's desire, married a member of a good Venetian family, Laura de' Franceschi. Besides the pension she received from the Venetian state, Beatrice also sent him money to live in proper style. She decided that, if Baldassarre had no heir, all this money should be divided among three Venetian religious and charitable institutions: the nunneries of Santa Croce di Venezia and of the Convertite (ex-courtesans) along with the Ospedali e luoghi pii. After Baldassarre's childless death, a *commissaria* under the name of Fatma *hatun* was created for the administration of this money[55]. It is rather strange to find the papers of an inheritance pertaining to a Muslim administred by a Venetian pious institution. Usually those who converted to Islam lost their status in Christianity, but the Venetians clearly made exceptions for those who reached very important positions in the Ottoman Empire, considering them not Christians converted to Islam, but high ranking persons belonging to another religion. For this same reason in December 1594,

[53] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 32, n. 14 (29 Sep. 1590, III), f. 37, n. 3 (14 Mar. 1593, II – Beatrice lived in the sultan's palace for some time then she was sent to her brother's one); Metin Kunt, *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, 1983, p. 45-46.

[54] Pedani Fabris, *Veneziani a Costantinopoli*, p. 74-76.

[55] ASVe, *Ospedali e luoghi pii diversi*, f. 46, "Commissaria Fatma *hatun*".

about one month before Murad III's death, Gazanfer thought of sending his money to the Venetian Zecca for safekeeping. After much discussion, he finally gave up this project, but only because he feared his enemies might inform the sultan[56].

For about ten years Beatrice attended the Imperial Palace and the harem. She openly acted in favour of the Venetians and for this reason went so far as to quarrel with Esperanza Malchi in front of the sultana[57]. Beatrice was then a witness of the fight for power which took place at the end of the sixteenth century. Her brother's life ended in a tragic way. His enemies won out, and on 6 January 1603 he was killed on the threshold of the Third Gate together with the *kızlar ağası* Osman, and their heads rolled to the sultan's feet "as a white coral and a black one". In vain the sultan Mehmed III tried to save him and wept at the moment of Gazanfer's death. After returning to the harem he himself killed the woman *kâtip* of the *valide sultan* whose corpse was thrown into the sea, together with those of other two women[58]. After some months Gazanfer's brother-in-law, Ali *ağa*, was abruptly killed because of his money; in the walls of his house the sultan's men found hidden silver objects and eight daggers with precious stones, and in his garden six jars with 84,000 ducats[59]. The execution took place between the two Gates of the Imperial Palace, as usual in the case of important persons. Beatrice did not return to Venice, but remained in Istanbul with her son Giacomo Bianchi/Mehmed who, after some years, became one of the four favourite boon companions of sultan Murad IV (1623-1640), together with Bekri Mustafa[60].

[56] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 41, n. 28 (23 Dec. 1594).

[57] ASVe, *S. Disp.C. copia*, reg. 11, c. 182 (5 Dec. 1596); cf. also c. 75 (20 Oct. 1596 – Mehmed III is in Hungary, and people say that Esperanza approprieted some export taxes, wants to make new laws and demands information on naval accounts; according to the common opinion she acts as if the *divan* is held in her house and wants to be considered queen of all the Jews. The baylo writes also that her husband is preferable to her, since he informed the Venetian representative of his fear that his wife had perpetrated "cattivi uffici" against Venice).

[58] Baylo's description in ASVe, *S. Disp.C.*, f. 56, n. 26 (9 Jan. 1603/I); n. 27 (9 Jan. 1603/II).

[59] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 57, n. 3 (7 Mar. 1603). By comparison: Venedikli Hasan *paşa* died leaving 33.000 ducats, a box full of pearls and another one made of rock crystal and emeralds; the sultan confiscated them all but left Hasan's heirs the seven hundred slaves the deceased had owned. ASVe, *S. Disp.C.*, f. 33, n. 42 (15 Jul. 1591), n. 45 (27 Jul. 1591, III).

[60] Rosella Dorigo Ceccato, "Su Bekrī Muṣṭafā, personaggio del teatro d'ombre turco e arabo", in *Veneziani in Levante*, p. 85-96.

THE IMPORTANCE OF WOMEN

In late sixteenth century Istanbul, several of the most important persons involved in the political troubles of the time were in some way linked with Venice. These converts did not forget their families of origin; they tried to compel their relatives, above all mothers and sisters, to join them in Istanbul, and sometimes succeeded. In this way the new converts could constitute themselves Muslim families of their own, and this was very important in the political environment they inhabited. Above all for the eunuchs, mothers and sisters appeared to have been of great importance.

During this period, the so-called *kadınlar saltanatı*, the old relations between slaves and sultan were changing and new forces were gaining power. This was not only a period of *valide sultan*s, but also of sisters and daughters of sultans, and the female relatives of other important state officials also acquired political roles. Marriages served to cement alliances and it was important to have mothers, sisters and wives well introduced in the harem. Conversely Ottoman officials attempted to become relatives not only of the sultan, but also of important *paşas* or even of the women of the imperial family. Thus in Murad III's time Nur Banu protected her adopted son, Mahmud[61]. Gevherhan, Selim's daughter, wrote many letters to her youngest son, *sancakbeyi* of Klis in Dalmatia, which were considered so important from a political point of view that their translations were sent in Venice by the baylo. She also protected her daughter's husband Mehmed[62]. In 1591 the rich Hümaşah Ayşe, the daughter of Mihrimah and Rüstem, proposed to pay the expenses of one hundred galleys for six months, if her son-in-law Çiğala-zâde Sinan *paşa* was made *kapudanpaşa*. At the same time a sister of prince Mehmed tried to obtain the same office for her brother-in-law Mehmed *paşa*[63]. Whoever refused to marry a princess of the Imperial family ran the risk of losing his position, and in these circles, to marry a woman who did not belong to the Ottoman upper class was considered questionable[64].

[61] Pedani Fabris, *Relazioni inedite*, p. 272.

[62] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 21, c. 530, all. n. 60 (5 Aug. 1585, III); f. 22, n. 29 (11 Dec. 1595), c. 345 all. n. 32 (24 Dec. 1585, II) and n. 32; f. 23, 491, all. n. 44 (24 Jun. 1586, III); f. 28, c. 133 all. n. 21 (22 Oct. 1588, II).

[63] ASVe, *S. Disp.C.*, f. 33, n. 2 (2 Mar. 1591); n. 13 (19 Apr. 1591).

[64] Cf. for instance: ASVe, *S. Disp.C.,* f. 31, n. 51 (16 Aug. 1590, II – the marriages of two daughters of the sultan has been arranged: the first princess is beautiful and will

In this period Jewish, Christian or Muslim physicians were also involved in politics. Appointed grand vizier, Cerrah Mehmed *paşa* reached the highest level of the Ottoman political career. The physician Salomon Ashkenazi negotiated the peace between Venice and the Ottoman Empire. It was he who informed the baylo that in late July 1580, the sultan had been on the point of death. For this reason prince Mehmed had been hurriedly circumcised; but then the sultan recovered and the official ceremony was held two years later. According to Venetian sources, Emmanuel Brudo was Nur Banu's physician in 1582, and she intervened so that he could obtain the money Ḥayyim Saruq owed him in Venice. Many others spent their lives between medicine and politics. Moses Benveniste was the physician of Siyavuş *paşa* and, according to the baylo Paolo Contarini, he was often at dinner with the latter dignitary and his wife, a daughter of Selim II. The brother of Osman Flangini, Benedetto, was a physician as well, and the same applied to David Valentino who converted to Islam[65].

In the same period some free-born persons began to obtain high political positions using the help of harem women. The Ottoman Empire did not possess a hereditary nobility: the members of the political class were regarded as mere slaves of the sultan. But in the second half of the sixteenth century, people began to think that wealth and power could be

marry the *beylerbeyi* of Greece; the other is humpback, but not a monster, and she will marry Siyavuş *paşa*); f. 38, n. 22 (4 Dec. 1593 – marriage of Safiye's daughter); f. 53, n. 18 (12 June 1601 – the sultan's sister obtains a charge for her husband Halil even if Safiye hates him); n. 24 (27 July 1601 – the sultan's sister Ayşe is informed of her husband İbrahim's death); f. 56 n. 17 (14 Dec. 1602 – the baylo says that once *paşa*s in disgrace were killed or sent away from Constatinople; now two former *paşa*s, one the husband of the sultan's sister and the other of the sultan's daughter, create disorders but their wives freely enter the Imperial Palace). PEDANI FABRIS, *Relazioni inedite*, p. 345 (Lorenzo Bernardo, 1590), 410, 413 (Girolamo Cappello, 1600); *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, vol. III/1, p. 444 (1579); vol. III/2, p. 156 (Tiepolo, 1576).

65 ASVe, *CCX, Lett. amb.*, f. 5, c. 155 (30 Jul. 1580 – about the circumcision of the young prince), c. 194 all. (10 Dec. 1580 – Ottoman letter by Nur Banu in favour of Jacob Cohen, another merchant involved in Saruq's affair); f. 6 (4 Jan.1582 – "preme alla regina madre il beneficio del dottor rabbi Emanuel Brudo suo medico, amato, et favorito da essa in estremo"); (18 Feb. 1582 – Moses Benveniste and Siyavuş *paşa*); (9 Dec. 1582 – Moses Benveniste and Siyavuş *paşa*); Benjamin ARBEL, "Salomone Ashkenazi: mercante e armatore" in *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di Giacomo TODESCHINI e Pier Cesare IOLY ZORATTINI, Pordenone 1991, p. 109-128; Benjamin ARBEL, *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean,* Leiden-New York-Köln, 1995, p. 77-86, 136, 165-166; Francesca LUCCHETTA, *op. cit.*, p. 5-50.

transmitted to heirs, and marriages with rich or important women became a means to reach this goal. For instance the daughter of Mehmed III's nanny was married to Lala Mehmed *paşa* who became grand vizier with his mother-in-law's help, even if he died within ten days (d. 22 Nov. 1595). There was also Râzıye's son Mustafa who belonged to the *ilmiye* but, probably with his mother's support, made an important political career[66]. In 1578 Esther Handali, the Jewish physician *rabi* Salomon Ashkenazi and the *beylerbeyi* of Halep decided to arrange a marriage between a daughter of the sultan and the *beylerbeyi*'s son. Esther *kira* told Nur Banu of the marriage as if she herself had just dreamt of it, and it was not a thing already prepared. The *valide sultan* suggested the match to Murad III, who refused at the beginning. According to the Venetian report the sultan supposedly said that the custom was for the daughters of Ottoman sultans to marry not the sons of Muslims, but rather the sons of Christians, brought up in the Imperial Palace. Only when he was informed that the boy's mother was a Christian and that he had been raised in a base manner ("allevato bassamente nelle fatiche") did the sultan give his permission[67]. Other risked their lives or their offices because they opposed important women: this was the case of Çiğala-zâde Sinan who became an enemy of Canfeda *hatun*[68]. In the same fashion, the Albanian great vizier Koca Sinan *paşa*, who in 1582 had been saved from execution by Nur Banu and Esther *kira*, was dismissed in 1591 because he had aroused the hostility of Canfeda *hatun*[69].

Within a few years, from the times of Nur Banu to those of Safiye, the way of thinking current among highly placed slaves of the sultan changed quite dramatically. Venedikli Hasan *paşa* used to say that he was as a snail who carried his house on his head, and that he did not think of leaving anything to his sons. Hasan *paşa* did not compel his sister to join him, even when he married the widow of the king of Morocco, Zahra, in order to place her son on the throne and bring that kingdom under Ottoman influence. In the 1580's Gazanfer did not attempt to keep his mother in Istanbul either. It was only in the 1590's

[66] "Meḥmed Pasha, Lālā", *EI*, vol. VI, Leiden 1991, p. 996; Faroqhi, "Part II", p. 550; Pedani Fabris, *Relazioni inedite*, p. 412 (Girolamo Cappello, 1600).

[67] ASVe, *CCX, Lett. amb.*, f. 5 (5 Oct. 1578). We have no proof that the marriage was then celebrated.

[68] ASVe, *S. Disp.C.*, reg. 11 copia, c. 234 (1 Jan. 1597 – Çiğala-zâde Sinan has said to the sultan that if he wants to rule he had to send away women).

[69] ASVe, *CCX, Lett. amb.*, f. 6 (9 Dec. 1582); *S. Disp.C.*, f. 34, n. 33 (11 Dec. 1591, II); Firpo, *Relazioni*, p. 98 (Lorenzo Bernardo, 1592).

that many slaves of the sultan, who had relatives in Venice, convinced the women of their families to move to Istanbul, in order to establish new family links with other important Ottoman officials. To have the possibility of being on familiar terms with the women living in the sultan's harem constituted an additional attraction. Careers and often lives depended upon factional struggles and patron-protégé relationships, involving not only men but also women. The sons of clients, as well as women well introduced in the imperial harem, began to be recruited into these new political households. Whenever possible the organisation and operation of these establishments resembled their exalted model, the sultan's household, where the role of women had become of crucial importance[70].

[70] PIERCE, *op. cit.*, p. 149; FAROQHI, "Part II", p. 570-572.

MARIA PIA PEDANI, *Safiye's household and Venetian diplomacy*

Venetian documents concerning the Ottoman Empire have still something to say to historians above all in those fields left aside during the last two centuries as, for instance, women's history. At the end of the 16th century the old relations between slaves and the sultan were changing and new forces were gaining power: in the upper classes women became more and more important since marriages were used to cement alliances and it was necessary for men to have mothers, sisters and wives well introduced in the imperial harem. The letters written by Venetian diplomats to their lords in this period give interesting information about some of these women: for example Esther Handali, who attended both Nur Banu and Safiye, the mother (Franceschina Zorzi Michiel) and the sister (Beatrice/Fatma *hatun*) of the powerful *kapıağası* Gazanfer, the *kahyakadın* Canfeda *hatun*, the *kalfa* and *vekilharc* Râziye *hatun* and her daughter, who was the sultana's secretary. Venetian diplomats wrote also about the most important events which took place behind the well protected walls of the Imperial Palace: for instance, they speak of prince Murad's dream, the explanation of which made the poor *şeyh* Şüca''s fortune and confirm Mustafa Ali's words about Safiye's marriage with the sultan.

MARIA PIA PEDANI, *La famille de Safiye et la diplomatie vénitienne*

Les documents vénitiens concernant l'Empire ottoman ont encore quelque chose à apprendre aux historiens, surtout dans des domaines laissés de côté au cours de ces deux derniers siècles, l'histoire des femmes par exemple. À la fin du XVe siècle, les relations traditionnelles entre esclaves et sultan étaient en train de changer et de nouvelles forces allaient prendre le pouvoir: dans les milieux privilégiés les femmes prenaient de l'importance dans la mesure où les mariages étaient le moyen de sceller les alliances. Il était utile aussi pour les hommes que leurs mères, leurs sœurs et les femmes de leur entourage soient bien introduites dans le harem impérial. Les lettres que les diplomates vénitiens envoyaient à leur gouvernement à cette époque donnent d'intéressantes informations sur quelques-unes de ces femmes: par exemple Esther Handali, qui servit Nur Banu et Safiye; la mère (Franceschina Zorzi Michiel) et la sœur (Beatrice/Fatma *hatun*) du puissant *kapıağası* Gazanfer; la *kahyakadın* Canfeda *hatun*; la *kalfa* et *vekilharc* Râziye *hatun* et sa fille, secrétaire de la sultane. Les diplomates vénitiens rendaient aussi compte des événements importants qui survenaient derrière les murailles bien gardées du Palais impérial: on les voit par exemple parler du rêve du prince Murad dont l'explication fit la fortune du pauvre *şeyh* Şüca', et confirmer les propos de Mustafa Ali sur le mariage de Safiye avec le sultan.

LES CADIS DE L'APRÈS *TANZIMAT* : L'EXEMPLE DES CADIS ORIGINAIRES D'ERGIRI ET LIBOHOVA

Les réformes des *Tanzimat* visaient fondamentalement, comme on le sait, à la séparation des différentes fonctions (militaires, administratives, judiciaires, etc.) dans l'Empire ottoman. Dans ces circonstances, les cadis qui exerçaient jusque-là un ensemble de tâches relevant non seulement des affaires judiciaires, mais aussi notariales, administratives, voire municipales, virent leurs prérogatives limitées aux seules fonctions judiciaires. Au niveau régional, les fonctions civiles administratives furent confiées à des *kaymakam*. Avec la création de municipalités (à partir de 1854), les tâches d'administration municipale furent progressivement confiées à des *Şehremini*. Il ne devait donc rester aux cadis que les fonctions judiciaires, qui furent réduites à leur tour par la formation de conseils provinciaux (à partir des années 1840) auxquels ont été données des compétences relevant de la justice administrative, puis par la création des tribunaux *Nizamiye*, fruits de la modernisation et de la sécularisation du système judiciaire (réglementés et systématisés en 1879). La maigre place consacrée dans la littérature aux cadis dans l'Empire ottoman aux XIXe-XXe siècles concerne généralement cette restriction progressive de leurs prérogatives au domaine du droit individuel et familial[1].

Nathalie Clayer est chargée de recherche au CNRS, ESA 8032 « Études turques et ottomanes », 54 boulevard Raspail, 75006 Paris, France.

[1] Cf. İsmail HAKKI UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilâtı*, Ankara, TTK, 1984 (1965[1]) ; Abdülaziz BAYINDIR, *İslam Muhakeme Hukuku*, Istanbul, İslami İlimler Araştırmaları Vakfı, 1986 ; H. İNALCİK et C.V. FINDLEY, « Mahkama. II. Empire ottoman », *EI*[2], s.v. ; *Şer'iye Sicilleri*, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988 ;

Turcica, 32, 2000, pp. 33-58

David Kushner a cependant montré que les oulémas, et en particulier les juges des tribunaux chériatiques *(şer'î),* ne perdirent en réalité leur autorité, ni dans la société, ni dans le cadre des nouvelles institutions mises en place. Ils présidèrent les nouveaux tribunaux *(nizâmî)* et firent partie des conseils provinciaux *(meclis).* De fait, l'application des réformes sur le terrain resta floue à bien des égards. Les nouveaux juges faisaient défaut. Les cadis restaient compétents dans le domaine du nouveau code civil *(Mecelle)*, qui s'écartait très peu du droit chériatique. Enfin, très vraisemblablement, les autorités ottomanes désiraient ne pas se mettre à dos les oulémas[2].

Dans l'esprit des réformes, ces mêmes autorités avaient assez tôt décidé de créer une école spécifique pour la formation des cadis, dorénavant appelés généralement *naib*[3]. La *Muallimhâne-i nüvvâb* — ainsi fut-elle nommée — ouvrit ses portes en 1270/1854 et fonctionna jusqu'à la fin de l'époque ottomane, sous diverses appellations *(Mekteb-i nüvvâb*, *Mekteb-i kuzât,* et enfin *Medresetü'l-kuzât)*[4]. La plupart de ses élèves étaient des provinciaux[5]. Avant les guerres balkaniques, parmi

Yaşar Şahin Anil, *Osmanlı'da kadılık,* Istanbul, İletişim yay., 1993 ; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara, Turhan kitabevi, 1994 ; Feda Şamil Arik, « Osmanlılar'da kadılık müessesesi », *OTAM*, 8, Ankara, 1997, p. 1-72.

[2] David Kushner, « The place of the Ulema in the Ottoman Empire during the age of reform (1839-1918) », *Turcica*, XIX, 1987, p. 51-74.

[3] Le terme « *naib* » était utilisé avant les réformes pour désigner uniquement les adjoints du cadi, nommés par celui-ci. Avec l'introduction d'une nouvelle organisation de la justice et de l'administration provinciale, jusqu'à la révolution jeune turque, les juges furent généralement tous officiellement appelés « *naib* ». Il y avait des *naib* à chaque niveau de l'administration provinciale : *nahiye*, *kaza*, *sancak* et *vilayet* (cf. par exemple, Carter V. Findley, « The Evolution of the System of Provincial Administration as Viewed from the Center », in *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, edited by David Kushner, Brill, Leiden, 1986, p. 3-29 ; David Kushner, « The Administration of the District of Palestine, according to the Ottoman yearbooks, 1864-1914 », *Osmanlı Araştırmaları*, XVIII, 1998, p. 125-141). Dans la pratique cependant, le terme de « *kadı* » devait continuer à être employé. Ici, j'utiliserai l'appellation officielle de « *naib* ».

[4] Sur cet établissement, cf. *İlmiyye sâlnâmesi*, birinci defa, İstanbul, Matbaa-i amire, 1334 [1916], p. 674 *sq.* (il existe dorénavant une version en caractères latins : *İlmiyye sâlnâmesi*, Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (eds.), Istanbul, İşaret Yay., 1998 [cf. p. 562 *sq.*]) ; Uzunçarşılı, *op. cit.*, p. 268-70 ; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. 1-2, Istanbul, 1977, p. 157 *sq.* ; et Hüseyin Atay, *Osmanlılarda yüksek din eğitimi*, Istanbul, Dergah Yay., 1983, p. 304-308.

[5] Dans le *İlmiyye sâlnâmesi* (p. 689 *sq.*, et p. 577 *sq.* de la version en turc moderne), on trouve la liste des élèves diplômés de l'école, année par année, avec, pour chacun, mention du nom, du lieu d'origine, du degré du diplôme obtenu à la sortie de l'établissement et de la dernière fonction occupée dans la carrière.

les diplômés rouméliotes, près des deux tiers venaient de la seule ville d'Ergiri (l'actuelle Gjirokastër, au sud de l'Albanie) et du gros village voisin de Libohova[6]. Jusqu'en 1912 (date de la première guerre balkanique), 22,5 % des diplômés de l'établissement étaient originaires des provinces européennes de l'Empire. 14,7 % venaient plus précisément d'Ergiri ou de Libohova. Ce qui signifie que 65,5 % des diplômés rouméliotes provenaient de ces deux localités[7]. Il n'est donc pas étonnant que le lexicographe ottoman Şemseddîn Sâmî, lui-même originaire d'un village de la région, ait écrit dans son encyclopédie, à l'entrée « Ergiri » : « La plus grande part des musulmans sont des étudiants en sciences [religieuses] *('ilm)* et sont membres de l'*'ilmiyye*. De cette *kasaba* et du grand village de Libohova qui se trouve en face sont sortis beaucoup de cadis ». Et plus loin : « Comme Libohova possède beaucoup de *medrese* et de moyens destinés à l'enseignement des sciences religieuses *('ulûm)*, une grande partie de sa population est constituée d'étudiants en sciences et d'oulémas qui vont de poste en poste comme cadis »[8]. Le grand penseur et mystique turc Mehmet Ali Aynî, qui fut vali de Janina en 1911, soulignait lui aussi : « De nombreux juges qui ont exercé des fonctions de cadi en Roumélie, en Anatolie et dans les provinces arabes, étaient de Libohova, près d'Ergiri. Et même, le cadi d'Égypte, Abdurrahman Nesip efendi, qui fut choisi pour occuper le poste de *şeyhülislam* après le rétablissement de la Constitution, était un Albanais de Libohova »[9].

Le recueil prosopographique de Sadik Albayrak, sur les oulémas de la fin de l'époque ottomane[10], fournit un échantillon de biographies d'oulémas originaires de ces deux localités, formés ou non au *Mekteb-i*

[6] Ergiri, centre du *sancak* du même nom dans le vilayet de Janina, avait à l'époque environ 8 000 habitants. Libohova, qui est située à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Gjirokastër, devait compter près de 1 000 habitants.

[7] D'après les listes citées en note 5. En tout, 75 % des Rouméliotes venaient plus généralement du vilayet de Janina. Notons cependant que des évolutions se sont produites dans le temps. Notamment, cette proportion de diplômés rouméliotes a eu tendance à diminuer à l'époque d'Abdülhamid.

[8] *Kâmûs al-'alâm*, t. II, p. 836 et 837.

[9] Mehmet ALI AYNÎ, *Ulusçuluk (Milliyetçilik)* [Nezih Neyzi (éd.)], Istanbul, Peva Yay., 1997, p. 248.

[10] Sadık ALBAYRAK, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 5 vol., Istanbul, 1996[2]. S. Albayrak restitue le contenu d'environ 2 845 dossiers tirés des archives du *Şeyhülislamlık* constituées entre 1884 et 1922, et conservées aujourd'hui au *Müftülük* d'Istanbul. Il s'agit donc seulement d'un échantillon du corps des oulémas dans les dernières décennies de l'époque ottomane (de nombreux dossiers ont été brûlés, perdus, etc.).

nüvvâb[11], mais qui exercèrent tous (à quelques rares exceptions près) la fonction de juge de la chériat. C'est à travers l'étude de cet échantillon, concernant cent neuf personnages nés entre 1826 et 1889[12], que je me propose d'étudier ici l'origine sociale, la formation et la carrière de l'un des plus importants « réseaux régionaux » de *naib* dans les dernières décennies de la période ottomane. En essayant de prolonger l'analyse de David Kushner, il s'agira en particulier de voir si une mutation s'opère dans le terreau de recrutement du « corps des oulémas », comment le nouveau système de formation des juges s'articule avec l'ancien, et quelles sont les véritables conséquences des réformes en termes de carrière[13].

LE TERREAU DES *NAIB*

Les biographies administratives restituées par S. Albayrak fournissent deux types de données relatives à l'origine sociale des oulémas : le titre porté par leur père (« ağa », « bey » ou « efendi ») et sa profession/occupation, cette dernière n'étant pas toujours précisée. Peu des *naib* d'Ergiri et de Libohova avaient un père qui portait le titre de « bey » (huit cas sur

[11] Pour simplifier, j'emploierai dorénavant cette seule dénomination, indépendamment de la période concernée.

[12] Tous, sauf un, sont nés après 1832. Ils avaient donc au maximum vingt-deux ans au moment de la création de la *Muallimhâne-i nüvvâb* et auraient, par conséquent, tous pu passer par l'établissement dans leur cursus. Quatre-vingt-trois personnages étaient d'Ergiri et vingt-six de Libohova. Dans ce dernier cas, ils pouvaient porter différentes *nisba* : celle de *Libohovalı*, mais aussi celle d'*Ergirili* ou même de *Yanyalı*. Yanya (Janina) est située à une centaine de kilomètres au sud-est de Gjirokastër et donc à quatre-vingts kilomètres environ de Libohova. Sur les personnages en question, cf. Albayrak, **1,** p. 62, 88, 102-103, 111, 146-147, 157, 175, 176, 225-226, 234, 261, 266, 269-270, 274-275, 276-277, 278-279, 331-332, 336-337, 352, 352-353, 377, 378, 379, 383, 393, 393-394, 402-403, 404 ; **2,** p. 33-34, 40, 53, 92, 96-97, 97, 98, 105-06, 110, 121, 121-122, 122, 138, 142, 185, 186, 186-187, 227, 227-228, 228, 229, 237, 259, 283, 290, 328, 367, 373, 397 ; **3,** p. 38, 39, 52, 58, 58-59, 73, 88-89, 89, 144, 144-145, 177-178, 215-216, 243, 244, 250, 262, 281-282, 287, 297, 318, 332, 342, 387-388 ; **4,** p. 56-57, 72-73, 94-95, 106, 127-128, 128, 148, 152, 203, 247, 289-290, 293, 297, 303-304, 320, 344-345, 346, 346-347, 347, 350, 351, 358, p. 393, 393-394 et 394-395.

[13] Klaus Kreiser a déjà attiré l'attention sur ce réseau d'oulémas d'Ergiri et de Libohova et proposé une première analyse sur celui-ci, dans son étude « Süss-bittere Erinnerungen an Rumelien… Türkische Dichter, Bürokraten, Ulema und Politiker aus Südosteuropa », in Hans Georg Majer (éd.), *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München, 1989, p. 271-280. J'essaierai ici d'aller plus loin, grâce à l'élaboration d'une base de données permettant de traiter les informations plus finement.

cent neuf)[14]. La grande majorité avait un père « ağa » (quarante-trois cas) ou « efendi » (cinquante-huit cas). La profession des pères « ağa » est très peu mentionnée. C'est là une catégorie socioprofessionnelle difficile à cerner. Deux de ces personnages étaient commerçants, deux étaient *mültezim* (fermiers de revenus), trois étaient *sipahi* (parmi lesquels un fut aussi fonctionnaire), un autre était membre du *meclis-i idare* d'Ergiri et fut également *kaymakam*-remplaçant, président de municipalité et directeur de la régie à Delvina[15]. La catégorie la plus importante est donc celle des pères « efendi »[16]. Dans près de la moitié des cas, on ne connaît pas leur occupation professionnelle. Lorsque le métier est mentionné, dans vingt-trois cas sur vingt-six, les pères étaient des oulémas. Plus précisément dans vingt-deux cas, il s'agissait de « *naib* » ou « *eski naib* »[17]. Seuls trois des pères « *efendi* » auraient eu un rapport avec la terre (un *timar sipahisi*, et deux propriétaires terriens)[18].

Avec le temps, la proportion des différentes catégories ne semble pas avoir varié de façon significative. Les fils des plus grandes familles de notables locaux optaient peu pour cette carrière. Le réseau régional était donc formé en partie d'hommes qui suivaient la voie déjà empruntée par leur père (au moins 20 % environ)[19], en partie de fils d'autres catégories de « lettrés », et enfin d'enfants issus de familles de petits notables locaux, qui pouvaient déjà comprendre des oulémas dans leur rang (en dehors du père). Il existe par exemple des cas de *naib* dont le père était *ağa,* mais dont l'oncle exerçait la fonction de juge[20]. L'absence de

[14] L'un était militaire *(yüzbaşı* et *muhafız)*, un autre notable et un troisième descendant d'un *humbaracı* « *timarlı takımı reisi* » (cf. ALBAYRAK, 2, p. 98 et 186 ; et 4, p. 344-345).

[15] Cf. ALBAYRAK, 1, p. 352-353 ; 2, p. 185, p. 227, p. 229 ; 3, p. 58-59, p. 144-145 ; 4, p. 128 et p. 351.

[16] Il faut noter qu'à Libohova, la proportion de pères « lettrés » était plus importante qu'à Ergiri (60 % contre 50 %). Ce qui semble dénoter, comme nous le verrons à propos de la formation, une tendance plus « traditionnelle » des Libohovites.

[17] Dans un cas où l'occupation du père n'est pas précisée, on peut supposer que celui-ci était également un '*alim*, puisqu'il contribua à former son fils, Ahmed Kutbi (cf. ALBAYRAK, 1, p. 234). En réalité son père, Mahmud Hamdi ef. était probablement le cheikh du *tekke* gülşeni de Libohova (cf. Hüseyin VASSAF, *Sefîne-i evliyâ*, t. 3, mss., Süleymaniye Kütüp., Yazma Bağışlar, nº 2307, p. 208).

[18] ALBAYRAK, 2, p. 105-106, p. 121 ; et 4, p. 203.

[19] Il existait même des « dynasties » de cadis, à l'instar de la famille du *şeyhülislam* Abdurrahman Nesib ef. que mentionnait Mehmet Ali Aynî. Son père, son grand-père et son arrière-grand-père exercèrent ce type de fonction, de même que son oncle et beau-père Ahmed Ferhad ef., et son demi-frère Mustafa Asım ef. (cf. *İlmiyye sâlnâmesi*, p. 628-629). Voir la figure 2 représentant l'arbre généalogique de la famille.

[20] C'est le cas de Mustafa Mazhar ef., fils de Muhyiddin ağa, et neveu du *naib* Ahmed Müslim ef. (ALBAYRAK, 4, p. 94-95).

données plus complètes sur les familles ne permet cependant pas d'aller plus loin dans cette analyse.

D'autres sources permettent en revanche de constater que si le terreau de recrutement des *naib* ne change guère, c'est de ce même terreau que sont issus également les jeunes qui suivirent les nouvelles formations créées dans la seconde moitié du XIXe siècle, à la suite des réformes, et qui firent de nouveaux types de carrière. L'exemple le plus frappant est celui de la nouvelle filière instaurée quelques années après la création du *Mekteb-i nüvvâb*, l'École d'Administration civile *(Mülkiye)* ouverte en 1859 afin de former des administrateurs *(kaymakam)* chargés de l'administration provinciale, dont les cadis avaient été déchargés suite aux réformes. Or si l'on examine le recrutement de la *Mülkiye* durant sa première période, jusqu'à l'avènement d'Abdülhamid, force est de constater qu'il est identique à celui des *naib*. Aucun chrétien ne figure parmi les élèves (ce qui ne sera plus le cas à l'époque hamidienne). Parmi les cent quarante-huit diplômés entre 1860 et 1876, neuf (6 %) sont originaires d'Ergiri et de Libohova[21]. De même, Ibradı, gros village anatolien (dans le *sancak* de Teke) est un réservoir important de recrutement (8 % des diplômés) comme il l'était pour le corps des oulémas[22]. Très peu des élèves sont issus des grandes familles de beys locaux (ce qui sera davantage le cas sous Abdülhamid). Beaucoup font des études dans les *medrese*, avant de suivre les deux années de cours de la *Mülkiye*. Enfin, très peu connaissent le français[23]. Ce n'est donc qu'après 1878 que le recrutement et le profil des *kaymakam* devinrent très distincts de celui des juges de la chériat.

Un autre échantillon extrait des *Sicill-i Ahval Defterleri* conservés au Başbakanlık Arşivi d'Istanbul, montre que les fils de *naib* d'Ergiri et Libohova nés après 1275/1858-59, et qui ont fait des études supérieures

[21] Cf. Ali ÇANKAYA, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, vol. III, Ankara, 1968-69, p. 20 *sq*. Parmi eux, il faut citer un autre demi-frère de Abdurrahman Nesib (cf. note 18 et figure 2), Hacı Salih Hayri ef., qui après avoir étudié dans les *rüşdiye* d'İşkodra, Narda, Trikala et Elbasan, fit des études dans les *medrese* d'Istanbul avant d'entrer à la Mülkiye dont il sortit en 1870. Il fit ensuite une carrière de *kaymakam*, jusqu'en 1909, date de sa retraite (cf. Çankaya, 3, p. 33).

[22] Carter V. FINDLEY avait noté cette présence massive des élèves originaires d'Ibradı (la « Aydınkent » actuelle) à la Mülkiye, imaginant une connexion possible entre un enseignant de l'école et sa région natale (cf. *Ottoman Officialdom. A social history*, Princeton, Princeton University Press ; 1989, p. 115). Il faut en fait voir surtout ici la prépondérance des *İbradılı*, comme celle des *Ergirili*, dans l'*'ilmiyye*.

[23] Cf. ÇANKAYA, *op. cit*. Sur la formation et la connaissance des langues des *naib*, voir ci-dessous.

à l'époque d'Abdülhamid, s'orientèrent eux-mêmes beaucoup (voire beaucoup plus) vers des études dans les nouvelles grandes écoles ottomanes (*Mekteb-i hukuk*, *Mekteb-i mülkiye* et *Mekteb-i tıbbiye*)[24].

UN SEMBLANT DE MODERNISATION DE LA FORMATION DES *NAIB*

Dans quelle mesure la formation de *naib* se modernisa-t-elle avec la création du *Mekteb-i nüvvâb* ? Les données de l'ouvrage d'Albayrak utilisées de façon systématique dans le cadre de l'échantillon d'*Ergirili* et de *Libohovalı* permettent de juger concrètement de la place du nouvel établissement ouvert en 1854 dans la formation des cadis. En réalité, le *Mekteb* ne s'est pas imposé comme unique filière d'enseignement menant à la carrière de juge chériatique. Certains *naib* ne le fréquentèrent pas. D'autres y étudièrent, mais sans délaisser la *medrese* classique. On peut distinguer six groupes d'étudiants, selon qu'ils ont effectué des études dans la capitale ottomane ou non, selon qu'ils ont obtenu un *icazet* dans une *medrese* stambouliote ou non, selon qu'ils ont été diplômés du *Mekteb-i nüvvâb* ou non[25].

Ceux qu'on pourrait appeler les « provinciaux », c'est-à-dire qui ne firent des études qu'en province, sont peu nombreux (huit sur cent neuf). Six d'entre eux auraient fait une *ibtidaiye*, et quatre une *rüşdiye* (à l'époque d'Abdülhamid, le passage par ce type d'établissement devint plus systématique). Presque tous fréquentèrent une ou plusieurs *medrese*, à l'exception du plus ancien qui fut formé auprès d'un professeur particulier, et du plus jeune, qui, au reste, ne fit pas de carrière de *naib*. Deux d'entre eux allèrent étudier en particulier à Yanya/Janina. Quatre sur sept passèrent un examen pour exercer la profession de *naib*. Ce fut le cas des trois plus jeunes, ce qui peut laisser supposer qu'un contrôle plus systématique fut instauré avec le temps[26].

Sur les cent un personnages restants (ceux qui ont fréquenté les établissements de la capitale), trente et un ne sont pas non plus passés par

[24] Il s'agit d'un échantillon que j'ai pu constituer, de quatre-vingt-seize personnages nés à Ergiri et Libohova, comprenant vingt-quatre fils de *naib*.

[25] La présente étude concerne la période d'avant les réformes en profondeur qui touchèrent l'établissement, ainsi que l'enseignement dans les *medrese*, après la révolution jeune turque.

[26] Cf. ALBAYRAK, 1, p. 225-226, p. 234, p. 261, p. 378, p. 393 ; 3, p. 318 ; 4, p. 247 et p. 346-347.

le *Mekteb-i nüvvâb*. Le phénomène semble beaucoup plus sensible pour les Libohovites, puisque la moitié d'entre eux (treize) n'est pas passée par cette nouvelle école, et dans une proportion à peu près constante selon les générations. En revanche, si seulement environ la moitié des jeunes hommes d'Ergiri nés avant 1850, qui firent des études à Istanbul, passèrent par le *Mekteb-i nüvvâb*, leurs cadets, nés après cette date, furent peu nombreux à ne pas en sortir diplômés (dix sur soixante). À l'époque d'Abdülhamid, la carrière de *naib* passa donc de plus en plus par l'école spécialisée.

Les trente et un personnages en question se divisent en deux catégories. Il y a ceux qui, d'après les renseignements fournis par S. Albayrak, n'auraient pas obtenu d'*icazet*[27] et qu'on pourrait qualifier d'« oulémas traditionnels de niveau inférieur ». On en compte vingt-six dans l'échantillon. En province, certains avaient fait une *ibtidaiye*. À partir de la génération née en 1851, les trois quarts passèrent par les *rüşdiye*. Une forte proportion d'entre eux, toutes générations confondues, étudia dans une ou plusieurs *medrese* provinciales. Ils vinrent ensuite dans la capitale ottomane poursuivre leurs études dans des *medrese*[28] (ils avaient, alors semble-t-il, un peu plus de 20 ans). L'un fit aussi pendant un temps l'école de droit (*Mekteb-i hukuk*)[29]. Deux finirent leurs études en province (l'un y avait été obligé)[30]. Pour six des personnages de ce groupe, il est précisé qu'ils passèrent un examen afin de pouvoir exercer la fonction de juge.

Une catégorie très particulière et peu nombreuse est celle des jeunes *Ergirili*[31] qui vinrent à Istanbul, où ils firent des études traditionnelles dans les *medrese* de Fatih (durant 8 ans pour l'un d'eux, 10 ans pour un autre), obtenant un *icazet* de l'un des professeurs, sans passer par le *Mekteb*. Il s'agit donc d'« oulémas traditionnels de niveau supérieur ». Ils furent cinq. Les trois aînés devinrent *naib*, mais les deux plus jeunes (nés dans les années 1870) firent des carrières de *memur* à Istanbul dans l'administration des affaires religieuses, d'enseignant (*dersiâm*) et/ou de

[27] On peut se demander si la détention d'un *icazet* n'a pas été omise, dans certains cas, dans les dossiers tels qu'ils sont présentés par ALBAYRAK. Il s'agissait pourtant d'un élément important du profil des personnages.

[28] L'un des personnages étudia à Istanbul d'abord dans la *rüşdiye* de Beyazıt (ALBAYRAK, 1, p. 331-332). Un autre fit aussi la *Dar üt-tedris* (ALBAYRAK, 1, p. 176).

[29] Il s'agit de Ahmet Besim fils de Kanber ağa (ALBAYRAK, 1, p. 175). Mais on ne précise pas qu'il était diplômé de cette école.

[30] ALBAYRAK, 3, p. 58 ; 4, p. 94-95.

[31] Il n'y a pas de *Libohovalı* dans cette catégorie.

müfti[32]. À partir d'une certaine époque, ce type de formation ne semble donc plus vraiment mener à la carrière de *naib*.

Environ deux tiers des futurs *naib* originaires d'Ergiri et de Libohova, qui forment l'échantillon étudié, fréquentèrent la nouvelle école fondée pour former les juges de la chériat[33]. Parmi eux, neuf seulement y seraient entrés directement après être sortis des *medrese* provinciales ou après avoir été formés auprès d'un professeur particulier dans leur région natale. Mais il s'agit là peut-être pour certains d'un défaut de la documentation, puisque, dans le cas d'Abdurrahman Nesib efendi (le futur *şeyhülislam* que mentionnait Mehmed Ali Aynî), une autre source indique qu'à son arrivée dans la capitale ottomane, il étudia par ailleurs auprès du *dersiâm* Mustafa Şevket efendi[34]. Car il apparaît que l'habitude était en réalité, une fois arrivé à Istanbul après plusieurs années d'études en province, d'étudier dans une *medrese* de la capitale, puis d'entrer sur examen au *Mekteb-i nüvvâb*, en continuant éventuellement à suivre des cours dans les cercles des professeurs de Fatih ou d'ailleurs, afin d'obtenir un *icazet*.

Vingt-quatre personnages de l'échantillon acquirent ainsi une « double formation complète », obtenant à la fois un *icazet* auprès d'un professeur de *medrese* et le diplôme du *Mekteb-i nüvvâb*[35], après être en général passés par l'*ibtidaiye* ou le *sibyan* local, puis, pour un tiers d'entre eux environ, dans une *rüşdiye*, et ensuite dans une *medrese* provinciale. Il semble qu'ils aient effectué généralement leurs études dans les *medrese* stambouliotes classiques avant ou parallèlement au *Mekteb-i nüvvâb* (dont ils sortaient en moyenne à l'âge de trente-deux ans)[36]. Plus rare semble avoir été le cas de Salih Sabri efendi qui n'obtint son *icazet* que

[32] L'un d'eux occupera cependant une fois dans sa carrière le poste de *naib* de la Mekke (cf. ALBAYRAK, 1, p. 62 ; 2, p. 186-187, p. 373 ; 3, p. 39 ; et 4, p. 203).

[33] Il s'agit exactement de soixante-dix personnages, soit 69 % de ceux qui vinrent faire des études à Istanbul, et 64 % de l'ensemble de l'échantillon. Si l'on considère les listes de diplômés du *Mekteb* fournies par le *İlmiyye sâlnâmesi*, on constate qu'il y aurait eu en tout cent quarante-quatre *Ergirili*/*Libohovalı* qui auraient terminé l'école avec succès. L'échantillon étudié comprend donc environ la moitié de ces personnages.

[34] *İlmiyye sâlnâmesi*, p. 629.

[35] Pour trois d'entre eux, il est précisé qu'ils entrèrent au *Mekteb* sur examen.

[36] Arif Hikmet obtint son *icazet* en 1322 et son *şehadetname* en 1324 ; Üveys Naili, fils de Yahozade Yahya ağa, obtint son *icazet* et son *şehadetname* la même année, en 1322 (ALBAYRAK, 1, p. 379 ; et 4, p. 347). Un autre personnage, qui n'obtint pas d'*icazet* (d'après ALBAYRAK), étudiait le matin auprès d'un *dersiam* de Fatih, puis auprès d'un membre du *Meclis-i Tetkikat-i Şer'iyye*. À midi, il se rendait à la *Muallimhâne-i nüvvâb*, puis, après la prière de *ikindi*, ainsi que les jours de repos, il suivait des leçons auprès d'autres professeurs (ALBAYRAK, 3, p. 250).

plusieurs années après être sorti de l'école et avoir entamé sa carrière de *naib*. De fait, il ne compléta ses études auprès d'un *müderris* de Fatih que lors de chacun de ses séjours dans la capitale, entre ses périodes d'affectations successives[37].

L'un des cas les plus fréquents reste celui des trente-sept derniers personnages de l'échantillon, qui, d'après la documentation, ont fréquenté les *medrese* de la capitale sans obtenir d'*icazet*, et sont passés par le *Mekteb-i nüvvâb*. Ils avaient fait auparavant des études en province (dans des *ibtidaiye*, dans six cas seulement dans une *rüşdiye*, dans trois cas auprès de professeurs particuliers, et pour moitié environ dans des *medrese* de province). Ils étaient arrivés à Istanbul (à l'âge de 22-24 ans pour certains) et avaient commencé à étudier à Fatih[38]. Puis, ou en même temps, ils étaient entrés, parfois sur examen, au *Mekteb-i nüvvâb*. Ils en sortaient diplômés en moyenne à 28-29 ans, après deux à quatre ans d'études. Ainsi, Mehmet Izzet ef., né en 1843 à Ergiri, avait appris le Coran par cœur dans sa ville natale, y avait débuté son apprentissage de l'arabe et du persan avec quelques livres, puis avait étudié durant neuf années dans une *medrese* régionale. Il était arrivé à Istanbul à l'âge de vingt-trois ans. Là, il étudia auprès des *dersiâm hocalar* la logique (*mantık*) à travers les ouvrages *Tassavurat* et *Tasdikat*. Cinq ans plus tard, il passa l'examen d'entrée au *Mekteb-i nüvvâb*, où il suivit des cours pendant quatre ans avant d'obtenir son diplôme[39]. Il faut noter toutefois que ce profil a eu tendance à se raréfier avec le temps, car, pour les nouvelles générations diplômées du *Mekteb* à partir de 1895, la « double formation complète » *(icazet* et *şehadetname)* devint plus habituelle[40].

[37] Cf. ALBAYRAK, 4, p. 289-290. Sur cette question des périodes de disponibilité, cf. *infra*.

[38] L'un des personnages de ce groupe, Mehmed Rasıh, fit aussi la *Mülkiye* (de la première période), mais n'obtint pas le diplôme (on voit bien ici la proximité des choix de formation entre la *Mülkiye* et le *Mekteb-i nüvvâb* de l'époque). Un autre, Mehmed Avni, étudia également d'autres matières, comme le droit de certains pays, le calcul, l'économie et l'histoire, auprès de professeurs particuliers. Un troisième, Mehmed Hayreddin, étudia auprès d'un conseiller (*müsteşar*) et travailla comme *memur* à temps partiel pendant ses études (ALBAYRAK, 3, p. 39, p. 177-178, p. 281-282).

[39] ALBAYRAK, 3, p. 215.

[40] S'il ne s'agit pas de défauts de la documentation qui ne mentionnerait pas l'obtention des *icazet*, la proportion d'étudiants diplômés de l'École n'ayant pas *d'icazet* semble passer de 40-60 % pour les anciennes générations, à 12-20 % pour les jeunes générations. Je n'ai pas analysé ici les données concernant les professeurs auprès desquels ont étudié les *Ergirili* et *Libohovalı*, notamment dans les *medrese* stambouliotes. J'aborderai cette

En ce qui concerne le contenu de la formation, les dossiers font ressortir, pour les études en province, l'apprentissage du Coran, du « catéchisme » *(ilmihal)*, de l'arabe (*ilm-i arabî*, c'est-à-dire, *sarf*, *nahv* et dans une moindre mesure de logique *(mantık)*, de jurisprudence et de science du partage de l'héritage *(fıkh* et *feraiz)* pour certains. D'autres avaient également appris le persan à Ergiri ou Libohova. Certains y avaient eu des cours de rhétorique *(meani)* et de dogme *(akaid)*. À Istanbul, leur formation comportait généralement un renforcement de l'arabe *(sarf*, *nahv*, et surtout *mantık)*. Ils avaient des cours de *fıkh*, de *feraiz*, et de *usul-i fıkh* (bases de la loi canonique). Certains suivaient des leçons de rhétorique *(meani)* et de dogme *(akaid)*. Beaucoup plus rarement, on signale qu'ils avaient pris des cours de théologie *(kelam)*, de tradition (*hadis*), d'exégèse coranique *(tefsir)* ou de philosophie *(hikmet)*. Les enseignements suivis au *Mekteb-i nüvvâb* sont quelquefois précisés : *fıkh (Dürer)*, *usul-i fıkh*, *feraiz*, *mantık*, *meani*, *sakk* (technique de l'élaboration des *hüccet* de cadi), et code civil (*Mecelle*, qui fut introduit à partir de 1869)[41]. La mention de l'apprentissage d'autres sciences est exceptionnelle. On ne relève qu'un seul cas, celui de Mehmet Avni ef. pour lequel il est indiqué qu'il étudia à Fatih l'arabe et les sciences religieuses, qu'il entra au *Mekteb-i nüvvâb* (il en fut diplômé en 1293/1875) et qu'il reçut, auprès d'autres professeurs, des leçons de calcul, d'histoire, d'économie et de droit de certains pays[42].

De façon particulière, les dossiers du *Meşihat* comportent des informations concernant la connaissance des langues, signe de l'intérêt porté par l'administration ottomane dans ce domaine. Cette rubrique n'est cependant pas systématiquement présente, au moins dans la forme restituée par S. Albayrak[43]. Ce qui fait qu'en ce qui concerne l'échantillon

question dans une prochaine étude. Signalons simplement que dans un cas sur cinq seulement, les jeunes étudiants épirotes suivaient des leçons auprès de professeurs « albanais », et que ces derniers étaient généralement originaires des régions plus septentrionales (centre de l'Albanie actuelle, Macédoine occidentale, Kosovo), car en fait si les cadis albanais étaient en grande majorité « tosques » (c'est-à-dire originaires des régions albanaises méridionales), les *müderris* étaient souvent « guègues » (c'est-à-dire originaires des régions du nord et du centre de l'Albanie actuelle, du Kosovo ou de Macédoine occidentale).

41 ALBAYRAK, 1, p. 89, p. 102-103 ; et 3, p. 250. D'après Osman ERGİN, *op. cit*, p. 159, l'enseignement au *Mekteb* avant la révolution jeune turque comprenait les matières suivantes : *sakk*, *fıkh*, *mecelle*, *feraiz* et *talik yazısı*.

42 Cf. *supra*, note 38.

43 Dans les *Sicill-i Ahval* conservés au Başbakanlık Arşivi, cette rubrique est beaucoup plus systématique.

analysé, ce type de données ne figure que dans quarante-sept dossiers sur cent neuf. En outre, il s'agit d'un enregistrement fait par l'administration en fonction des déclarations des fonctionnaires et/ou du bon vouloir d'un secrétaire. En conséquence, la connaissance de certaines langues a pu être surestimée, d'autres idiomes peuvent avoir été omis. Malgré cela, il ressort que quatre langues sont particulièrement connues des personnages qui forment le sous-échantillon. Il s'agit de l'albanais, du turc, du grec et de l'arabe.

Dans quarante-cinq cas sur quarante-sept, la connaissance de l'albanais est signalée dans le dossier (dix fois il est précisé qu'il s'agit d'une langue parlée, deux fois de la langue maternelle, deux fois il est indiqué qu'elle est parlée et écrite, et une fois qu'elle est lue et écrite). Cette langue apparaît donc plutôt avec un statut de langue parlée. Il s'agit de la langue courante des *Ergirili/Libohovalı*, que peu d'entre eux ont encore l'habitude de lire et d'écrire[44]. La seconde langue mentionnée est le turc. Dans quarante-trois cas sur quarante-sept, sa connaissance est indiquée (huit fois, comme langue lue et écrite, quatre fois parlée et écrite, deux fois parlée, une fois lue, écrite et parlée et une fois écrite). Contrairement à l'albanais, le turc a donc, pour les *Ergirili* et *Libohovalı*, plutôt un statut de langue écrite. Il s'agit de la langue de l'administration, apprise à l'école. Après l'albanais et le turc, vient, de façon plus surprenante, le grec. Dans trente-cinq cas sur quarante-sept, c'est-à-dire pour trois quarts des personnages du sous-échantillon, la connaissance de la langue grecque est signalée (cinq fois en tant que langue parlée, quatre fois parlée et écrite, trois fois lue et écrite, une fois lue, écrite et parlée). Le statut du grec est donc mixte. Certains des *Ergirili/Libohovalı* le parlent, d'autres le lisent et l'écrivent également[45]. Le questionnaire ne permet pas de savoir comment se faisait l'apprentissage de cette langue, sauf dans le cas de Mustafa Hasbi efendi, fils de Idris Galib efendi, né à Ergiri en 1862, pour lequel on sait qu'il apprit le grec à

[44] Le développement d'une littérature en albanais est très tardif. Sur les pratiques de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman avant la révolution jeune turque, cf. N. Clayer, « Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant », in *Livres et lecture dans le monde ottoman*, *Revue des mondes musulman et de la Méditerranée*, n° 87-88, 1999, p. 225-250.

[45] Dans un échantillon que j'ai extrait des *Sicill-i Ahval*, sur cinquante-huit personnages originaires d'Ergiri et de Libohova, quarante-deux (soit 72 %) déclaraient connaître le grec. Un peu plus de la moitié pouvait lire, écrire et parler cette langue, les autres la parlaient seulement. On obtient donc à peu près la même image que pour l'échantillon de *naib*.

Janina d'un professeur particulier, après avoir étudié à la *rüşdiye* de sa ville natale, et avant de partir à Istanbul poursuivre ses études religieuses[46]. Quoi qu'il en soit, ces données révèlent l'importance de la langue et de la culture grecque en Épire, y compris pour les élites musulmanes, qui plus est religieuses[47]. Moins inattendue pour des oulémas est la connaissance de l'arabe, qui n'est signalée toutefois que dans vingt-huit cas sur quarante-sept (deux fois comme langue parlée et écrite, deux fois lue et écrite, une fois écrite, une fois parlée et trois fois comme idiome partiellement connu). La maîtrise de la langue de base des sciences religieuses était donc, dans bien des cas, plus théorique que pratique.

Parmi les langues mineures dont la mention est faite dans les dossiers des *Ergirili*/*Libohovalı*, on trouve, dans six cas seulement un autre élément de l'éducation de type oriental, à savoir le persan. Pour deux autres personnages, il est précisé qu'ils reçurent des leçons de persan durant leur éducation provinciale. Il faut noter que six sur huit des oulémas déclarant la connaissance de cette langue étaient des Libohovites, sortant d'un milieu plus traditionnel, en partie influencé par la confrérie des Gülşenis[48]. Dix membres du sous-échantillon ont déclaré connaître une ou plusieurs langues slaves : dans six cas le *boşnak* (dont deux fois comme langue parlée), dans quatre cas le bulgare (deux fois comme langue parlée), dans un cas le « slave », et dans un cas le bulgare et le *boşnak*. Il semble donc qu'il s'agisse en général d'une connaissance orale, acquise sur le terrain. D'ailleurs, l'un des futurs *naib* avait étudié dans des villes où son père était *naib* et où il eut peut-être l'occasion d'apprendre une langue slave. Les autres ont été en poste dans des régions où existaient des populations musulmanes slavophones. Enfin, il est à noter que, dans un cas seulement, il est fait mention de la connaissance orale d'une langue occidentale, en l'occurrence, « l'autri-

[46] ALBAYRAK, 4, p. 72.

[47] Rappelons que certains musulmans épirotes, comme İsmail Kemal bey Vlora, Naim et Şemseddin Fraşeri, sont passés par la célèbre école Zosimea de Janina. Au sujet du rayonnement du grec en Épire parmi les musulmans, cf. Johann STRAUSS, « Graeco-turcica : die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanischen Kultur », in Reinhard Lauer und Peter Schreiner, *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen, 1996, p. 325-351 (voir p. 348).

[48] Il existait en effet à Libohova un célèbre *tekke* de cette confrérie, appelé Ali Cennet Zaviyesi (cf. N. CLAYER, *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du* XV*e* *siècle à nos jours*, Leiden, Brill, 1994, voir à l'index). La confrérie des Rifa'is avait aussi essaimé à Libohova.

chien »[49]. Ce qui signifie que le français — la marque du modernisme dans l'administration ottomane de l'Empire ottoman finissant[50] — n'apparaît jamais dans la liste des idiomes connus. Il faut se rappeler qu'en 1846, Cevdet efendi (le futur Cevdet Paşa) avait dû apprendre le français secrètement, car une telle chose ne convenait pas à un *'alim*[51]. Dans l'échantillon des *Sicill-i ahval* déjà mentionné, sur cinquante-huit personnages originaires d'Ergiri et de Libohova, les quinze fonctionnaires déclarant connaître le français étaient tous passés soit par une *idadiye*, soit, le plus souvent, par une grande école stambouliote (*Mülkiye*, *Mekteb-i hukuk*, ou *Mekteb-i tıbbiye*). Si l'on s'en tient au critère de la connaissance du français, les *naib* ne semblent donc pas faire partie des élites « modernistes »[52].

UNE OTTOMANISATION DES CARRIÈRES

Formés dans les établissements provinciaux et, pour la plupart, également dans les *medrese* stambouliotes ainsi qu'au *Mekteb-i nüvvâb* pour deux tiers d'entre eux, les jeunes oulémas d'Ergiri et de Libohova de l'échantillon firent presque tous une carrière de *naib*. Seuls cinq (sur cent neuf) se destinèrent à d'autres types de carrière[53].

Avant d'occuper un poste de juge, quelques-uns débutèrent comme greffier (*katib*) ou greffier principal (*başkatib*), à Istanbul (au tribunal de Galata, au tribunal de Davud Paşa, au *Bab mahkemesi*) ou en province. Généralement, dans ce cas, ils n'étaient pas passés auparavant par le

[49] Il s'agit de Ali Murteza efendi, fils de Abas ağa, né à Ergiri en 1845 (cf. ALBAYRAK, 1, p. 332).

[50] Cf. Carter V. FINDLEY, *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1980.

[51] Cf. Roderic DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963, p. 67.

[52] Il ne faut pas oublier cependant que la maîtrise du grec, surtout lorsqu'elle était écrite, pouvait aussi donner accès à un certain modernisme.

[53] L'un fut fonctionnaire des impôts, puis greffier de tribunal chériatique en Anatolie occidentale. Un autre devint *dersiam* à Fatih. Un troisième exerça les fonctions de *müderris* et de *müfti* de Premedi/Përmet, non loin d'Ergiri. Deux autres occupèrent des fonctions à Istanbul, à la Fetvahane. Mais l'un de ces deux derniers fut aussi, en 1904-1905, *naib* de la Mekke (cf. ALBAYRAK, 1, p. 225-226 ; 2, p. 373 ; 3, p. 39, p 58 ; 4, p. 72). Il est à noter que les autres oulémas « albanais » figurant dans le recueil d'Albayrak, notamment ceux qui étaient originaires des régions septentrionales, semblent s'être beaucoup plus destinés à des carrières de *müderris*, de *müfti* ou de fonctionnaires de l'administration religieuse centrale, comme nous l'avons déjà remarqué dans la note 40.

Mekteb-i nüvvâb. Pour deux d'entre eux, on sait que ces jeunes oulémas avaient exercé ce genre de fonction auprès d'un membre de leur famille, qui avait la charge de *naib*. Mustafa Mazhar suivit ainsi son oncle, Ahmed Müslim efendi, à Salonique, tandis que Mustafa Asım fit une partie de son apprentissage auprès de son père, Ahmed Ferhad efendi, dans différentes villes de Roumélie[54]. Ceux qui n'avaient fait des études qu'en province, s'ils n'avaient pas passé l'examen d'aptitude de *naib* de 5e classe, commencèrent à exercer dans une *nahiye*. Les autres entamèrent, sauf exception, leur carrière à l'échelon du *kaza*[55].

Les dossiers ne signalent pas que les *naib* originaires d'Ergiri et de Libohova étaient systématiquement aussi membres des *meclis-i idare* et présidents des *bidayet mahkemeleri* des *kaza* où ils étaient nommés, ce qui était pourtant le cas d'après les indications fournies par les *salname*. En revanche, ils indiquent pour certains personnages qu'ils exercèrent parfois d'autres charges que celles de chefs des tribunaux de la chériat dans les *kaza*, les *sancak* ou les *vilayet*. Trois furent ainsi président de la chambre criminelle d'un tribunal de première instance *(bidayet mahkemesi ceza daire reisi)* au niveau d'un *sancak* ou d'un *vilayet* de Roumélie[56]. Trois autres furent président de la chambre civile d'un tribunal de première instance de *vilayet (vilayet merkez bidayet hukuk mahkemesi reisi)*[57]. Un autre fut à plusieurs reprises membre des *bidayet* et *ceza mahkemeleri* dans sa ville natale d'Ergiri[58]. Hors du strict domaine judiciaire, Mehmed Avni efendi participa aux commissions pour l'instruction (*Maarif komisyonları*) dans les *vilayet* de Kosova et de Manastir, ainsi qu'à la Commission des réformes (*Heyet-i ıslahiye komisyonu*) envoyée en Iraq en 1907-1908[59]. Comme il était de règle, certains des *naib* eurent également à assurer l'intérim en l'absence de *mutessarıf* ou

[54] Cf. ALBAYRAK, 4, p. 56-57 et p. 94-95. D'après les *Sicill-i Ahval* (defter 81, p. 233), on sait que Mustafa Asım fut *katib* non seulement dans plusieurs villes où son père était *naib*, mais aussi à Travnik, où son cousin et demi-frère Abdurrahman Nesib (le futur *şeyhülislam*) exerçaient la même fonction. Ce n'est qu'après cette expérience de terrain auprès des membres de sa famille que Mustafa Asım entra au *Mekteb-i nüvvâb*, avant d'entamer lui-même une carrière de *naib* (voir également la figure 2).

[55] Idris Galib, qui avait fait le *mekteb-i nüvvâb*, débuta sa carrière dans sa ville natale, comme *bidayet mahkemesi aza mülazimi* (ALBAYRAK, 2, p. 227). Mehmet Hayreddin et Ahmet Selami commencèrent directement à l'échelon de *naib* de *sancak*, dans leur ville natale d'Ergiri (ALBAYRAK, 3, p. 177 et 1, p. 274).

[56] Cf. ALBAYRAK, 1, p. 274, p. 378 ; et 4, 358.

[57] Cf. ALBAYRAK, 1, p. 102-103 ; 2, p. 142 ; et 4, p. 346.

[58] Cf. ALBAYRAK, 2, p. 227.

[59] Cf. ALBAYRAK, 3, p. 38.

de *vali*[60]. Enfin, il faut signaler la carrière particulière d'Abdurrahman Nesib, qui, après avoir été *naib* de plusieurs *vilayet*, fut membre de la Cour de cassation (*mahkeme-i temyiz*) d'Istanbul, cadi d'Égypte en 1910-1911, puis *şeyhülislam* entre décembre 1911 et juillet 1912[61].

En tant que *naib*, les oulémas d'Ergiri et de Libohova occupèrent jusqu'à vingt postes dans leur carrière. Celle-ci dépendait de leur formation, de leurs qualités et compétences, et peut-être également de leur réseau d'influence. De ceux qui ne firent pas d'études à Istanbul, les « provinciaux », un seul (sur sept) accéda à un poste de *naib* de *sancak* après avoir passé avec succès l'examen de *naib* de 4e classe[62]. Parmi leurs confrères qui firent des études dans la capitale ottomane, mais n'obtinrent pas d'*icazet* et ne passèrent pas par le *mekteb-i nüvvâb*, six seulement (un sur cinq environ) parvinrent à des postes élevés (quatre au niveau des *sancak*, deux au niveau des *vilayet*)[63]. En revanche, presque la moitié des détenteurs du diplôme du *Mekteb* (qu'ils aient possédé un *icazet* ou non) eurent en charge un *sancak* (un peu plus d'une vingtaine de cas sur soixante-dix) ou un *vilayet* (onze cas). La majeure partie des promus était sortie du *Mekteb* avec un diplôme de 3e ou de 4e classe en poche, tandis que les détenteurs d'un diplôme de 5e classe se contentèrent généralement durant leur carrière de postes de *naib* de *kaza*.

Conformément à la règle instaurée, la durée de chaque poste était de deux ans[64]. Celle-ci était respectée, sauf lorsqu'un problème intervenait sur place entre la population et le *naib* ou qu'un poste plus adapté se libérait. Il arrivait aussi que le juge restât un peu plus longtemps, peut-être parce qu'un remplaçant n'avait pas encore été trouvé. Entre les postes, il existait généralement un laps de temps durant lequel le *naib* était « *açıkta* », c'est-à-dire en disponibilité. Cette période pouvait durer quelques jours, plusieurs semaines, plusieurs mois, voire un, deux, trois, parfois quatre ans, d'après les données qui nous sont fournies. Il n'est

[60] Cf. ALBAYRAK, 1, p. 336, p. 379 ; et 2, p. 121-122. Notons que les cas de remplacement de *kaymakam* ne sont pas signalés dans les dossiers tels qu'ils sont édités par S. Albayrak.

[61] Sur les détails de sa carrière, cf. ALBAYRAK, 1, p. 102-103 ; et *İlmiyye sâlnâmesi*, p. 628-632 (voir aussi la figure 2).

[62] Il s'agit de Ali Zülfikar ef. (ALBAYRAK, 1, p. 378).

[63] Un autre personnage, Yahya Sezai, fut *vilayet ceza reisi* à İşkodra, mais occupa ensuite uniquement des postes de *naib* de *sancak* (ALBAYRAK, 4, p. 358).

[64] Il ne s'agissait plus, comme dans les périodes précédentes, de deux ans moins quatre mois ou de dix-huit mois pour les niveaux inférieurs, voire un an pour les postes plus importants (cf. UZUNÇARŞILI, *op. cit.*, p. 94 ; et *Şer'iye Sicilleri*, p. 69-70).

généralement pas précisé, dans les dossiers restitués par S. Albayrak, où résidaient les *naib*, ni ce qu'ils faisaient alors. On sait que l'un d'entre eux profita de ce genre de périodes passées à Istanbul pour compléter sa formation et obtenir un *icazet*[65]. Pour d'autres oulémas qui firent de grandes carrières, il est indiqué qu'ils revenaient dans la capitale où ils occupaient certaines fonctions, lorsqu'ils n'avaient pas immédiatement une autre affectation[66]. Pour certains, on peut imaginer, au contraire, qu'ils passaient au moins une partie de ces périodes de disponibilité (qui pour certains étaient longues et répétées) dans leur région natale. Rappelons que les fils de *naib* d'Ergiri et de Libohova naissaient la plupart du temps dans ces localités. C'est donc qu'il subsistait un ancrage local pour ces juges d'Ergiri et de Libohova, dont le réseau était également polarisé autour d'Istanbul[67].

Mais à quoi ressemblait la carrière des *Ergirili/Libohovalı*, précisément entre ces deux pôles, la région d'origine et le centre politique et administratif de l'Empire ? Les promotions allaient en général de pair avec des affectations de plus en plus lointaines de l'Épire natale, surtout à l'échelon des *vilayet*. Globalement, en définissant cinq grandes zones géographiques et administratives : la Roumélie (incluant les *vilayet* européens de l'époque hamidienne — Yanya, Selanik, Manastir, Kosova, İşkodra, Edirne —, ainsi que les territoires des anciens *vilayet* de Bosna, Tuna/Bulgarie, Serbie du Sud et Crète) ; Istanbul ; l'Anatolie occidentale (c'est-à-dire égéenne, incluant le vilayet de l'Archipel) ; l'Anatolie orientale (en fait centrale et orientale) ; et les provinces arabes, on constate que dans un peu plus de la moitié des cas, les oulémas de notre échantillon ont été nommés dans les *vilayet* européens de l'Empire. Dans un cas sur cinq environ, ils ont obtenu un poste en Anatolie occidentale.

[65] Cf. *supra*.

[66] Voir les cas de Ahmed Şakir ef. et de Abdurrahman Nesib ef. (ALBAYRAK, 1, p. 102-103 et p. 278-279).

[67] À ce sujet, il est intéressant d'analyser l'attitude des *naib* au moment des guerres balkaniques en 1912-1913 et par la suite, lorsqu'un État albanais indépendant est créé et que se forme la Turquie moderne. Je développerai cet aspect dans une autre étude. Car de toute évidence, les premiers indices à ce sujet semblent montrer que le réseau des *naib* de Gjirokastër et Libohova fonctionnait autour de deux pôles : la région d'origine et Istanbul. Certains des personnages finissaient par être davantage liés à la capitale ottomane (voire à l'Anatolie occidentale), d'autres restaient attachés à Gjirokastër et sa région. On sait ainsi que Üveys Naili (en albanais Veisel Bejko), qui fut *naib* des *vilayet* d'İşkodra, de l'Archipel, de Mosul et de Trabzon, était rentré en 1910 dans sa ville natale de Gjirokastër, après avoir pris sa retraite (cf. ALBAYRAK, 4, p. 346 ; et *Zani i naltë* (Tirana), XII/10, Tetuer 1937, p. 352-53).

Dans près de 13 % des cas, ils ont été envoyés en Anatolie orientale. Enfin, peu nombreux sont ceux qui ont eu une fonction dans la capitale ottomane (3,6 %) ou dans les provinces arabes (3,6 % également)[68]. Dans les *vilayet* européens, c'est dans leur *vilayet* d'origine, le *vilayet* de Yanya, que les *naib* épirotes étaient le plus souvent nommés, puis venaient les *vilayet* de Selanik, Manastir, Kosova, İşkodra[69] et Edirne. Ces proportions ont toutefois nettement varié avec le temps. Car les *naib* d'Ergiri et de Libohova ont occupé de moins en moins de postes dans les Balkans, et de plus en plus en Anatolie occidentale, en Anatolie orientale et, toujours dans une moindre mesure, dans les provinces arabes, comme on peut le constater sur les schémas qui suivent[70] (voir p. 51).

On constate donc que les compétences linguistiques et la connaissance du terrain devaient être souvent prises en compte dans les nominations des juges (sans compter les *desiderata* des fonctionnaires religieux de rester proches de leur région d'origine), mais qu'il se produisit néanmoins une certaine « ottomanisation des carrières » à l'époque d'Abdülhamid, conséquence ou non de la perte de territoires par l'Empire dans les Balkans en 1878[71].

CONCLUSION

La présente étude ne concernait que des *naib* originaires d'Ergiri et de Libohova. Il est possible donc qu'un examen de l'origine sociale, de la formation et de la carrière de juges provenant d'autres régions de l'Empire donne des résultats quelque peu différents[72]. De l'analyse, on

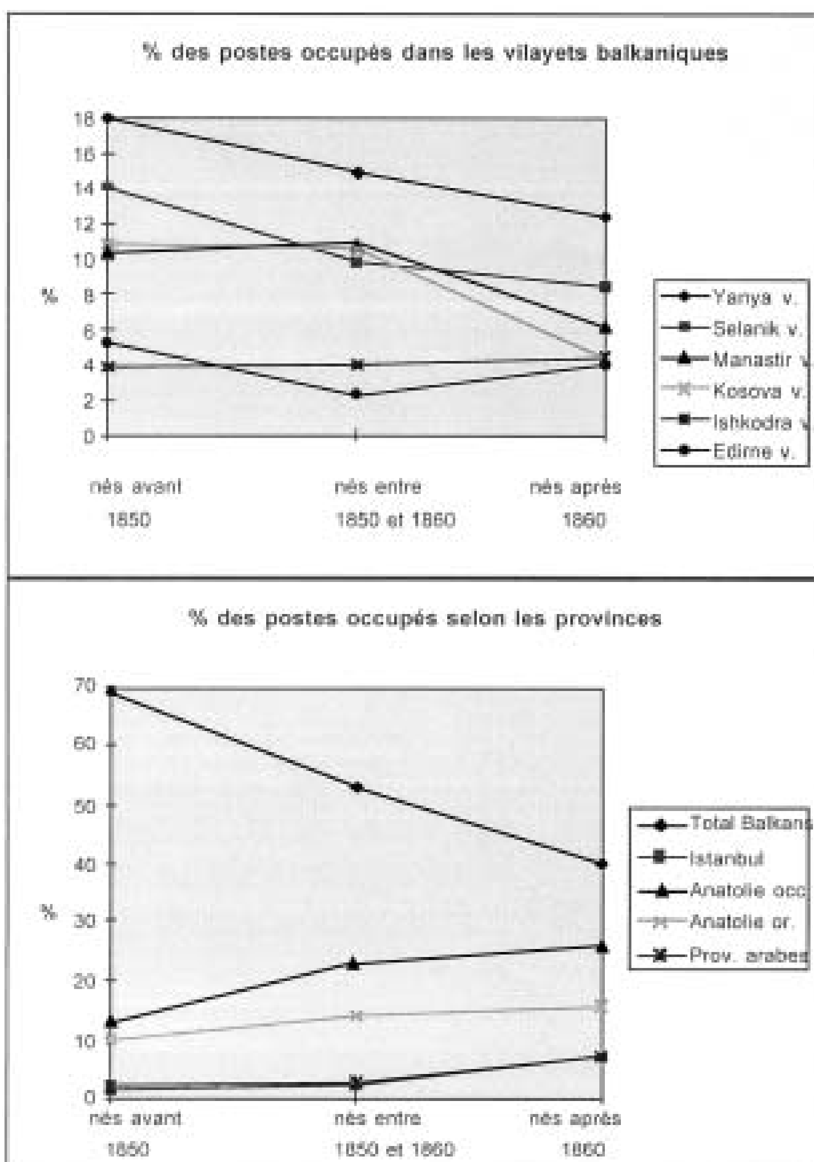
[68] Dans 10 % des cas environ, je n'ai pu localiser exactement le lieu d'affectation ou bien celui-ci n'est pas précisé.

[69] Mais le nombre de *kaza* et de *sancak* était très réduit dans ce petit *vilayet* (le plus petit de l'Empire).

[70] Encore une fois, les Libohovites se distinguent cependant légèrement. Ils sont en général moins mobiles. Ils sont nommés plus souvent que la moyenne dans le *vilayet* de Yanya, et surtout dans celui de Kosova. Inversement, leurs affectations en Anatolie et à Istanbul sont moins courantes.

[71] Des motifs politiques ou disciplinaires pouvaient être pris en compte dans la décision d'affecter en Anatolie ou dans les provinces arabes certains juges, à l'image d'Abdullah Vehbi qui fut démis de ses fonctions de *naib* de Kırçova (aujourd'hui Kiçevo, en Macédoine occidentale), pour être nommé expressément dans un *kaza* anatolien (cf. ALBAYRAK, 1, p. 89).

[72] Voir par exemple les deux études d'Alexandre TOUMARKINE, respectivement sur les « Élites politico-religieuses ottomanes chez les Hemshin (milieu du XIXe siècle-1926) » (à


% des postes occupés dans les vilayets balkaniques
18
16
14
12
10
%
8
6
4
2
0
Yanya v.
Selanik v.
Manastir v.
Kosova v.
Ishkodra v.
Edirne v.
nés avant 1850
nés entre 1850 et 1860
nés après 1860
% des postes occupés selon les provinces
70
60
50
40
%
30
20
10
0
Total Balkans
Istanbul
Anatolie occ.
Anatolie or.
Prov. arabes
nés avant 1850
nés entre 1850 et 1860
nés après 1860

tirera néanmoins les enseignements suivants. Ces juges provinciaux, tant par leur origine que par leur carrière, étaient recrutés dans une couche de familles de notables locaux de petite et de moyenne catégorie. Parmi elles, au moins une famille sur cinq avait produit des oulémas à la génération précédente. Si ce corps et le milieu social dont il est issu ne subissent pas de déclin à la suite de l'introduction des réformes, c'est non seulement parce que les *naib* ont été intégrés dans les nouvelles institutions (*meclis*, tribunaux *nizamî*), mais aussi parce que les nouvelles générations issues de ce terreau ont opté pour les nouvelles formations et les nouvelles carrières instaurées dans l'Empire. Ainsi, avant l'avènement d'Abdülhamid, des postes de *kaymakam* furent occupés par des jeunes *Ergirili* et *Libohovalı* qui auraient tout aussi bien pu embrasser la carrière de *naib*. Plus tard, des fils de juges de la chériat devinrent même membres des nouvelles élites « modernistes »[73].

En ce qui concerne la formation et la carrière de *naib*, les réformes ne semblent pas avoir apporté de grands bouleversements. Il faut en effet relativiser la portée du modernisme introduit par la création du *Mekteb-i nüvvâb*. D'abord, parce que tous les futurs *naib* ne passaient pas nécessairement par cet établissement, même si, à l'époque hamidienne, la proportion de diplômés devint beaucoup plus importante. Ensuite, parce que les études dans les *medrese* traditionnelles de la capitale restaient un pilier de la formation des *naib*. Enfin, parce qu'à côté des disciplines de l'enseignement religieux traditionnel, le cursus ne semble que très rarement s'être enrichi d'autres matières, mis à part l'introduction de l'étude du code civil (*Mecelle*). Les transformations les plus notables résident peut-être dans une plus grande mobilité géographique et sociale. On voit en effet les carrières s'ottomaniser à l'époque d'Abdülhamid, puisque les oulémas épirotes nés après 1860 n'occupèrent plus que 40 % de leurs postes en Roumélie, alors que leurs aînés nés avant 1850 avaient été

paraître dans un ouvrage collectif édité par Hovann Simonian) et sur les « Oulémas originaires du Lazistan, d'Adjarie, de Circassie et du Daghestan pendant les dernières décennies de l'Empire ottoman (fin XIXe siècle-début XXe siècle). Approche préliminaire » (à paraître dans un volume édité par Raoul Motika et Michael Ursinus).

[73] À propos de l'adaptation des familles d'oulémas aux nouvelles conditions introduites par les réformes, voir également l'étude de Mahmoud Yazbak sur les familles d'oulémas de Nablus, qui gardèrent leur pouvoir en réussissant à obtenir d'importants postes dans l'administration locale, et d'autre part en s'impliquant dans le développement de l'économie de la ville et de la région (cf. M. YAZBAK, « Nabulsi Ulama in the late Ottoman period, 1864-1914 », *IJMES*, 29 (1997), p. 71-91. Je remercie François Georgeon de m'avoir fait connaître l'existence de cette étude).

nommés dans 70 % des cas, au long de leur carrière, dans la partie européenne de l'Empire. Quant à la mobilité sociale, les données de l'échantillon tendraient à prouver que la promotion des *naib* tenait plus à leurs compétences qu'à leurs liens familiaux ou clientélistes, puisqu'il semble y avoir une relation entre le degré du diplôme obtenu à la sortie du *Mekteb-i nüvvâb* et l'importance des postes confiés. Mais, encore faudrait-il savoir comment était attribué le degré du diplôme.

Pour terminer, on pourrait se poser la question : pourquoi Ergiri et Libohova ont-elles été ainsi des foyers de production d'oulémas, et en particulier de *naib,* à l'image d'İbradı en Anatolie, et à quand remonte ce phénomène ? S'agit-il d'une spécialisation régionale datant de l'abolition des *paşalık* locaux (notamment celui de Tepedelenli Ali Paşa dont firent partie Ergiri et Libohova de 1812 à 1821) et de l'introduction des réformes (suppression du système des *timar*, introduction du service militaire, etc.) ? Il est difficile pour l'instant de répondre à ces questions. D'après Evliya Çelebi, à son époque (seconde moitié du XVIIe siècle), les institutions musulmanes étaient déjà très fortes à Ergiri. Le voyageur ne fait cependant aucune allusion à un quelconque phénomène de production locale d'oulémas[74]. Dans l'échantillon étudié, les plus anciens *naib* locaux ont tous commencé leur carrière à partir de la seconde moitié des années 1850 ou dans les années 1860. Ceux qui avaient un père occupant déjà la fonction sont nés après 1845. Leurs pères ont donc commencé à exercer dans les années 1840. On ne peut par conséquent guère remonter au-delà de cette période avec cette source, sauf dans le cas de la famille d'Abdurrahman Nesib, qui, avec ce personnage, fournissait en cette fin XIXe - début XXe siècle la quatrième génération de *naib* et la cinquième génération d'hommes de religion[75]. Il est donc possible que les bouleversements politiques et sociaux de la première moitié du XIXe siècle aient incité les *Ergirili* et *Libohovalı* à épouser la carrière de juge (dans cinq cas par exemple, les futurs *naib* étaient des fils de *sipahi*). Mais cela demeure une hypothèse à vérifier.

Il reste encore un problème. Comment peut-on expliquer le fait que ce foyer de production de juges de la chériat soit également une région de forte implantation d'un islam hétérodoxe ? Evliya Çelebi avait déjà noté au XVIIe siècle, que les habitants de Gjirokastër révéraient Ali et sa famille, maudissaient Muaviyya et Yezid, faisaient des fêtes pour le

[74] *Seyâhatnâme*, 8, Istanbul, p. 674 *sq*.
[75] *İlmiyye sâlnâmesi*, p. 628-629. Voir la figure 2.

Nevruz, pour le jour de Sarı Saltık, etc[76]. Au XIXe siècle, Ergiri était un centre important du bektachisme albanais, avec plusieurs *tekke* très actifs[77]. Libohova était, elle, un centre de la Gülşeniyye, branche fortement hétérodoxe de la Halvetiyye, et de la Rifa'iyye, comme on l'a vu. Et de fait, beaucoup des *naib* figurant dans l'échantillon portaient des noms chers à cet islam hétérodoxe, comme Hasan, Hüseyin, Musa Kazım, Üveys Naili, Zeynelabidin ou Ali Zülfikar. Certains devaient même être initiés personnellement à la Bektachiyye, si l'on en juge par le cas de Süleyman Fehmi ef., enterré dans le cimetière du *tekke* bektachi de Kazlıçeşme, à Istanbul[78]. D'autres étaient des disciples gülşenis et/ou rifa'is, comme le futur *şeyhülislam*, Abdurrahman Nesib ef., spécialiste d'Ibn Arabi[79]. Les autorités ottomanes avaient-elles voulu intégrer (voire briser) ce noyau hétérodoxe ou est-ce le fruit de simples circonstances géographiques et sociales ? Quelle influence pouvait avoir cette origine bektachie ou gülşenie sur l'exercice de la fonction de *naib* ? Telles sont les questions que l'on peut se poser.

[76] *Seyâhatnâme*, 8, Istanbul, p. 674 *sq*.

[77] Cf. N. CLAYER, *L'Albanie, pays des derviches*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 280-296.

[78] Cf. Nicolas VATIN et Thierry ZARCONE, « Le *tekke* de Kazlıçeşme », *Anatolia Moderna — Yeni Anadolu*, VII, p. 79-109 (cf. p. 102).

[79] Le père d'Abdurrahman Nesib était disciple du cheikh du *tekke* de Mahmud Hüdayi à Üsküdar (d'ailleurs, il lui fut donné le nom du cheikh, Abdurrahman Nesib). Lui-même s'affilia d'abord au cheikh rifa'i de Libohova, Şeyh Mehmed Resmi, puis au grand cheikh de la Gülşeniyye, Edirneli Şerefeddin Şueyb ef. Son oncle et beau-père Ahmed Ferhad était lui aussi affilié à la Gülşeniyye (cf. *İlmiyye sâlnâmesi*, p. 628-629).

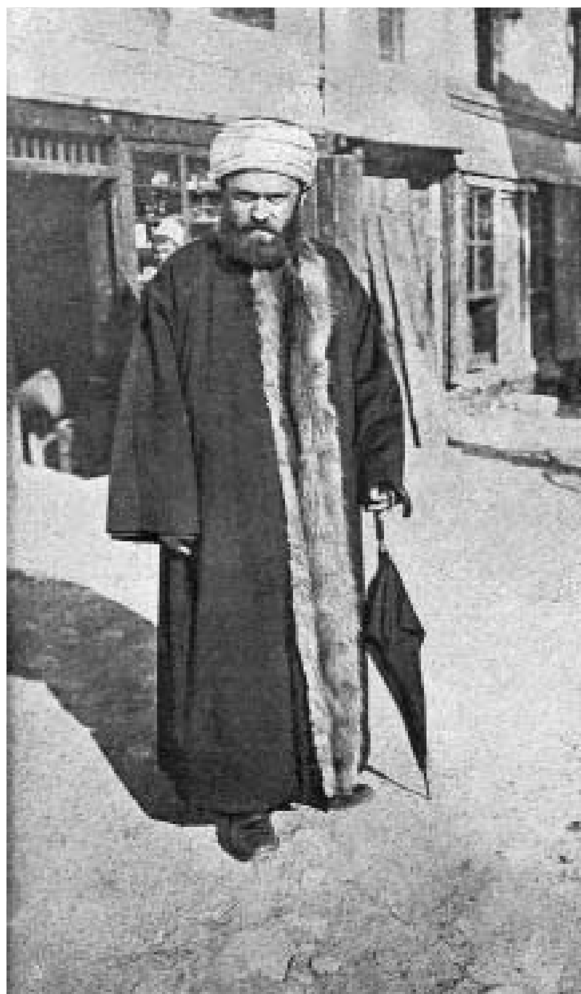


Figure 1 : Un « cadi albanais » au début de l’époque post-ottomane, et les marqueurs de son statut : le turban, la *hırka* et sa fourrure, la barbe et… le parapluie.

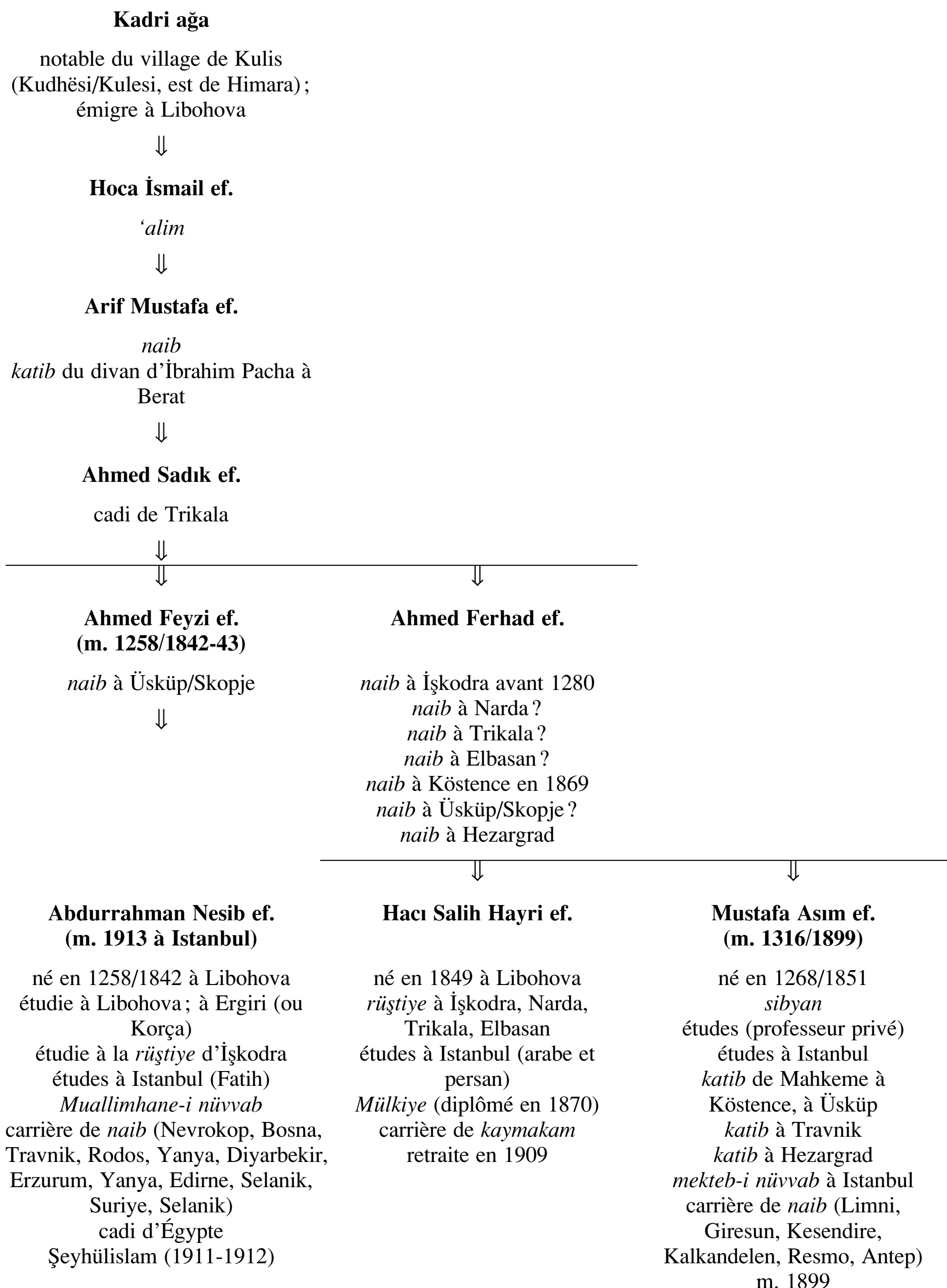


Figure 2 : L'arbre généalogique de la famille « Kadızâde » de Libohova

Figure 3 : 2 carrières : Ali Murteza ef. (né en 1845) ——
Hüseyin Nafiz ef. (né en 1865) - - -

Nathalie CLAYER, *Les cadis de l'après* Tanzimat*: l'exemple des cadis originaires d'Ergiri et Libohova*

Les réformes des *tanzimat* ont modifié le rôle du cadi dans la société, ainsi que ses prérogatives. À travers l'analyse d'un échantillon de biographies administratives, concernant cent neuf personnages nés entre 1826 et 1889, tous originaires de deux localités du sud de l'Albanie actuelle (Ergiri/Gjirokastër et Libohova), l'article se veut une étude de l'origine sociale, de la formation et de la carrière de l'un des plus importants « réseaux régionaux » de cadis *(naib)* dans les dernières décennies de la période ottomane. Le recrutement de ces juges se fait principalement dans le milieu des oulémas et des petits notables locaux, terreau qui va aussi fournir une partie des élites modernistes régionales. En ce qui concerne leur formation, la création d'un *Mekteb-i nüvvab* (1854) n'a pas entamé le prestige des *medrese* stambouliotes, qui reste un point de passage très important dans le cursus des futurs juges. En termes de carrière, c'est à une certaine « ottomanisation » que l'on assiste à l'époque d'Abdülhamid.

Nathalie CLAYER, *The* kadıs *of the post-*tanzimat *period: the example of the* kadıs *native of Ergiri and Libohova*

The reforms of the *Tanzimat* transformed the *kadı*s' role in the society of that time, as well as their prerogatives. Through the analysis of a sample of administrative biographies of 109 individuals born between 1826 and 1889, all native from two localities of South Albania (Ergiri/Gjirokastër and Libohova), the paper aims to be a study of the social origin, of the education and of the career of one of the main "regional networks" of *kadı*s (*naib*) in the last decades of the Ottoman period. These judges were recruited mainly in the milieu of ulemas and small local notables, a ground which will provide also some of the new regional modernist elites. As for their education, the creation of the *Mekteb-i nüvvab* (1854) has not damaged the prestige of Istanbul's *medrese*s, that remain a very important passage in the curriculum of future judges. In terms of career, a trend towards "ottomanization" develops during Abülhamid's reign.

LE DÉVELOPPEMENT DES ÉCOLES PARMI LES POPULATIONS DE L'EMPIRE OTTOMAN AU XIXe SIÈCLE

L'exemple d'Alexandre Exarh (1847-1853)

La renaissance bulgare s'inscrit dans le processus plus large de l'émergence des diverses nationalités de l'Empire ottoman, de l'érosion de la domination phanariote sur les chrétiens orthodoxes de l'Empire, et de la décomposition lente mais régulière de l'autorité impériale sur ses sujets comme face à ses partenaires, les Puissances.

La renaissance bulgare est traditionnellement découpée en trois époques : les prémisses avec Paissij et son *histoire slavo-bulgare* écrite en 1763, une deuxième phase qui débute avec la création de la première école bulgare « laïque » par Vassil Aprilov à Gabrovo en 1835 et s'achève avec la création *de facto* de l'église bulgare (1860), une dernière qui aboutit à l'indépendance du pays en 1878[1].

En 1835, le nombre d'écoles parmi les communautés bulgares est évalué à deux cent huit, mais toutes sont rattachées aux milieux ecclésiastiques : l'enseignement est habituellement dispensé par un pope, un moine ou un artisan, rarement par un maître, le savoir dispensé limité le plus souvent à l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, des quatre opé-

Pierre Voillery est historien, Paris, France et Salonique, Grèce.

[1] L'histoire de la renaissance bulgare attend encore d'être écrite tant les livres disponibles sur le sujet sont marqués du sceau de l'idéologie. À défaut, on pourra consulter pour se faire une idée le « Que sais-je » de G. Castellan et N. Todorov sur *la Bulgarie*, 1974, ou *l'histoire de la Bulgarie* publiée en 1977 par Horvath.

Turcica, 32, 2000, pp. 59-83

rations fondamentales et à la connaissance des textes nécessaires à l'office divin[2]. En outre, la position de ces écoles par rapport à l'autorité du clergé phanariote est difficile à déterminer avec précision car l'examen, même superficiel, des sources montre qu'il faut relativiser l'image d'Épinal d'une profusion *d'écoles secrètes* ou de *kilijne učilišta* complaisamment répandue, que toutes ces écoles n'étaient pas des foyers de résistance à l'oppression phanariote, que l'autorité épiscopale, fût-ce indirectement, s'y exerçait souvent.

Même si le premier ouvrage d'inspiration véritablement laïque remonte à 1825 (*l'abécédaire aux poissons* de Petăr Beron), la création de l'école de Gabrovo marque le début d'une étape nouvelle et témoigne de l'apparition parmi les Bulgares d'une éducation dégagée de l'emprise du religieux tant dans les méthodes que dans les matières enseignées. Les chiffres confirment la validité du choix de l'événement : entre 1835 et 1847, une trentaine d'écoles de ce type sont ouvertes. Ce nombre sera de 583 en 1855[3].

Ces chiffres ne doivent cependant pas cacher la vérité, qui est celle d'un état d'analphabétisme dramatique des Bulgares. De ce point de vue, leur situation n'est guère différente de la plupart de celle des autres populations ottomanes. Trois exemples valent mieux qu'une longue démonstration. En 1850, le *kaza* de Haskieui (Haskovo en Bulgarie) compte 73 000 habitants (« la plupart chrétiens bulgares ainsi que des Bulgares musulmans désignés sous le nom de Pomaques et qui ne parlent que le bulgare ») répartis entre cent soixante-dix localités. La plus importante, Haskieui, regroupe sept cents maisons. Sur les vingt et une localités les plus importantes, trois comptent plus de deux cents maisons, sept en ont entre cent et deux cents, onze, moins de cent. Le *kaza* compte douze églises et vingt et un popes. On dénombre vingt-trois écoles,

[2] Bojan Penev donne d'intéressantes indications sur cette époque (*Istoija na novata bălgarskata literatura [histoire de la nouvelle littérature bulgare]*, Sofia, BAN, t. 2) que l'on peut compléter par la lecture de mémoires de contemporains ou de monographies de villes.

[3] Ces chiffres sont donnés par Angel Dimitrov, *Učilišteto, progrešat u nacionalnata revoljucija. Bălgarskoto učilište prez văzraždaneto [L'éducation, le progrès de la révolution nationale, l'école pendant la renaissance bulgare],* Sofia, BAN, 1987, 283 p., p. 60 *sq*. Cet ouvrage intéressant, qui entreprend une présentation systématique du phénomène, présente cependant de sérieuses lacunes méthodologiques — telles qu'une étude sommaire des sources, pas d'essai statistique, pas d'appareil cartographique, pas d'index géographique — qui le rendent d'utilisation difficile.

vingt-quatre professeurs pour neuf cents élèves. La moyenne est donc de vingt-cinq élèves par école, mais on observe deux pics, à Haskieui avec trois maîtres pour deux cent cinquante élèves et dans une autre localité avec un maître pour quatre-vingt-dix élèves. Enfin, la statistique signale que seul un habitant sur quatre-vingt-six sait lire, soit un taux d'alphabétisation de 1,16 %. Dans le *kaza* de Razgad (Bulgarie), la situation est encore moins brillante. Les 26 000 Bulgares (minoritaires avec 40 villages sur 160) disposent de huit professeurs pour sept écoles et 286 élèves. Le nombre de Bulgares alphabétisés est d'un sur quatre-vingt-seize, soit 1,04 %. La comparaison avec une ville mieux lotie et considérée comme faisant partie du groupe de tête pendant la renaissance (Stara Zagora) ne fait que confirmer cette observation puisque si les chrétiens représentent 75 % des 40 000 habitants du *kaza*, s'ils disposent de seize écoles et de dix-huit maîtres pour 1 060 élèves, le nombre de personnes sachant lire et écrire est d'une sur vingt-neuf, soit 3,5 %[4].

Dans ce mouvement de développement des écoles qui s'observe également parmi les autres populations chrétiennes de l'Empire[5], Alexandre Exarh occupe une place centrale[6] puisqu'entre 1847, année de son retour à Istanbul, et 1853, il contribue totalement ou partiellement à la création ou au développement d'une trentaine d'établissements. Par son ampleur, l'exemple est unique. Les archives disponibles permettent en outre d'esquisser une approche systématique. Le fonds Alexandre Exarh de la Bibliothèque nationale Cyrille et Méthode de Sofia renferme plus de deux cent vingt-six lettres consacrées à la question scolaire. Ce fonds est complété par les documents qu'il a laissés à sa famille[7]. Enfin, l'écho de son action se retrouve dans la presse de l'époque ou la correspondance

[4] Fonds Alexandre Exarh de la Bibliothèque nationale de Sofia (BIA NBKM), doc. II A 5459, 4 folii. Ces données ont été également publiées en 1850 dans *Carigradski Vestnik*, premier journal hebdomadaire bulgare publié à Istanbul, dont A. Exarh fut rédacteur en chef et propriétaire de 1850 à 1862.

[5] Angel DIMITROV, *op. cit.,* p. 101 *sq*.

[6] Né à Eski Zaara (l'actuelle Stara Zagora bulgare) en 1809, A. Exarh obtient des diplômes de médecine et de droit à Paris où il devient rapidement le promoteur de la cause bulgare. Après un passage à la cour de Russie, il arrive à Istanbul en 1847, et se consacre à la cause de l'éducation, de la presse et de l'église, obtenant les brevets impériaux autorisant l'ouverture d'un lieu de culte bulgare dans la capitale. Il prend ses distances par rapport à l'action politique en 1860 et après un séjour de plusieurs années à Paris, devient le premier préfet de Plovdiv, capitale de la Roumélie orientale. Il meurt à Sofia en 1891. Les travaux le concernant seront cités en tant que de besoin.

[7] A. Exarh est mon arrière-arrière-grand-père.

d'autres acteurs de la renaissance bulgare. Réunies, ces sources ne peuvent sans doute pas prétendre épuiser définitivement le sujet, car d'autres documents pourraient apparaître un jour. Mais ceux-ci ne feront sans doute que modifier marginalement le tableau que permet de dresser d'ores et déjà le corpus disponible.

Certains auteurs ont surtout mis l'accent sur le contenu pédagogique de l'action d'Alexandre Exarh, ne recourant que de manière succincte aux sources disponibles. Parmi eux, Ivan Pastunov[8] ou Jordan Ivanov[9]. D'autres se sont au contraire efforcés de mettre en évidence les liens que notre Bulgare a tissé avec certaines communautés, mais leurs travaux restent limités à des sujets précis. Nikolaj Genčev l'a fait dans le cadre d'une étude consacrée à l'influence française sur les populations bulgares[10]. G. Todorov et N. Žečev[11] se sont intéressés au volet macédonien du dossier alors que E. Emanuilova s'est penchée sur le cas de Plovdiv[12].

LES SOURCES

Le tableau 1 dresse l'état des différents correspondants d'A. Exarh selon les sources disponibles qu'il est nécessaire ici de présenter rapidement.

8 Ivan PASTUNOV, « Pedagogičeski văzgleda na Aleksandăr Exarh » [Les vues pédagogiques d'A. Exarh], *Učilišten Pregled*, XXI, Sofia, 1922, p. 56 *sq*.

9 Jordan IVANOV, *Bălgarite v Makedonija [Les Bulgares en Macédoine],* Sofia, 1971.

10 Nikolaj GENČEV, *Francija i bălgarskoto duhovno văzrăzdane [la France et la renaissance spirituelle bulgare],* Sofia, Université Clément d'Ohrid, 1979, 417 p. L'ouvrage présente les mêmes lacunes que celui d'Angel Dimitrov (cf. note 3).

11 G. TODOROV et N. ZECEV, « Documents ayant trait aux luttes des luttes des Bulgares pour une église et des écoles nationales en Macédoine vers le milieu du XIXe siècle », *Études historiques*, III, Sofia, 1966, p. 173-241. Cet article, au demeurant intéressant, pèche malheureusement par sa volonté de démontrer à tout prix la légitimité de revendications territoriales, ce qu'A. Exarh ne cherchait pas à faire. Dans le même registre à caractère propagandiste, mais réunissant un nombre appréciable de documents dont plusieurs lettres d'A. Exarh : *Macedonia, documents and materials*, Sofia, BAN, 1978.

12 Evdokija EMANUILOVA, « Korespondancija na plovdiski văzroždenski dejci sas Aleksandăr Exarh » [correspondance d'activistes de la renaissance bulgare avec A. Exarh], *Bulletin of museums of south Bulgaria*, X, Plovdiv, 1984, p. 127-135.

Tableau 1 : liste des correspondants selon les sources

Fonds Exarh (Sofia)	**Fonds Exarh (Privé)**	**N. Planinski**	**Divers**
Plovdiv - Marašlij *(Philippopolis)*	Plovdiv	Plovdiv	
Plovdiv - Kiril i Met.	Plovdiv	Plovdiv	
Plovdiv - Karšija	Plovdiv	Plovdiv	
Plovdiv - Sveta Troj.	Plovdiv		
Peštera	Peštera	Peštera	
Pazardžik *(Tatar P.)*	Pazardžik	Pazardžik	
Pazardžik (Monastère)	Pazardžik (M)		
Svilengrad *(Mustafa Paşa)*	Svilengrad	Svilengrad	
Panagjurište (Garçons)	Panagjurište (G)	Panagjurište (G)	
Panagjurište (Filles)	Panagjurište (F)		
Stara Zagora *(Eski Zaara)*	Stara Zagora	Stara Zagora	
Kazanlăk	Kazanlăk	Kazanlăk	
Batak	Batak	Batak	
Strelča (Garçons)	Strelča (G)	Strelča (G)	
Strelča (Filles)	Strelča (F)		
Viden *(Kara Itlij)*	Viden	Viden	
Veles (communauté) (Rép. Mac.)	Veles (C)	Veles (C)	
Veles (Métropolite)	Veles (M)		
Veles (Monastère)	Veles (Mo)		
Bašino Selo (Rép. Mac.)	Bašino Selo	Bašino Selo	
Stražica *(Kadi Ciftlik)* (Garçons)	Stražica (G)	Stražica (G)	
Stražica (Filles)	Stražica (F)		
Skopje (Communauté) (Rép. Mac.)	Skopje	Skopje	

Tableau 1 : liste des correspondants selon les sources (suite)

Fonds Exarh (Sofia)	**Fonds Exarh (Privé)**	**N. Planinski**	**Divers**
Skopje (Monastère)	Skopje (M)		
Karlovo	Karlovo		
Gostivar (Rép. Mac.)	Gostivar	Gostivar	
Hadzi Simeon			
Popinci	Popinci	Popinci	
Enina	Enina	Enina	
Svežen *(Adzar)*	Svežen	Svežen	
Saltikovo	Saltikovo		
Kumanovo *(Palanka)* (Rép. Mac.)	Kumanovo		
Kalofer (Monastère)	Kalofer		
Kanli Kavaka (Pazardzik)	Kanli Kavaka		
Monastère (Albanie)	Monastère (Albanie)		
Istanbul (Tur.)	Istanbul		
Sofia	Sofia		
Šumen	Šumen		
Haskovo *(Haskieui)*	Haskovo		Haskovo
Krasnovo Selo	Krasnovo Selo		
Sevlievo	Sevlievo		
N. Zagora *(Stoil Voivoda/ Enidže)*	N. Zagora	N. Zagora	
Harmanli	Harmanli		
Svištov	Svištov		
Tăža *(Goljamo Selo)*	Tăža		
Peruštica	Peruštica		
Beslista (Rép. Mac.)	Beslista		
Gaborevo	Gaborevo		
Radilovo	Radilovo		
Gramada			
D. Miladinov			
G. Ikonomov			
Aralon (?)			

Tableau 1 : liste des correspondants selon les sources (suite)

Fonds Exarh (Sofia)	**Fonds Exarh (Privé)**	**N. Planinski**	**Divers**
S. Dalibeev			
S. Petrov			
S. Simeonov			
N. Markov			
S. Filaretov	S. Filaretov		
P. Kermenčev	P. Kermenčev		
K. Slavovo			
G. Čaliki			
G. Vălkovič	G. Vălkovič		
Sotur (?)			
	Sarhane	*Sarhane*	*Sarhane*
	Strelči *(Kadirsik/Kabičir ?)*		
	Struga		
	Kozarevo		
		Bracigovo	
	Kalojanovo *(Seldzikovo)*		
	A. Granitski		
	I. Stojanov		
	K. Daskalov		
	M. Ikonomidi		
	G.S. Rakovski		
	I. Seliminski		
	I. Eftimov		
	P. Slavejkov		
64	**64**	**23**	**2**

Le fonds Exarh de la Bibliothèque nationale de Sofia

La bibliothèque Cyrille et Méthode de Sofia conserve, sous les cotes NBKM BIA 5185 à 5385, deux cent deux lettres dont la rédaction s'échelonne entre 1847 et 1853, dans un dossier consacré à la question scolaire. D'autres pièces, sous des cotes non suivies, complètent cette série ou mentionnent des cas séparés. Au total, le fonds renferme deux cent vingt-quatre pièces se rapportant à quarante-quatre communautés, écoles ou paroisses, six monastères et quatorze individus.

Ordinairement, les lettres sont signées collectivement par les représentants des communautés (*kmet*, *čorbadži*, éphores des écoles, popes, chefs de corporations, etc.), rarement par des individus isolés. Le 10 mai 1848, la communauté de Bašino Selo près de Veles envoie une lettre signée par vingt-quatre personnes dont le pope, le marguillier, l'instituteur, et surtout le métropolite bulgare de Veles, Avksentij[13]. Ce sont cinq habitants de Gostivar (Macédoine) qui signent pour la communauté[14]. À l'inverse, c'est le seul higoumène du monastère de Sveti Dimităr (près de Skopje) qui signe[15], mais il le fait au nom de la communauté monastique qu'il dirige.

L'examen graphique montre que ces lettres ont été, pour la plupart d'entre elles, rédigées et écrites par celui qui au sein de la communauté maîtrise le mieux cet art, l'instituteur. Les paraphes des cosignataires sont, quant à eux, tremblants et incertains, preuve s'il en est des carences évoquées plus haut. Les lettres sont également revêtues de deux types de sceaux : celui de l'église ou de la paroisse, de bonne facture, ceux des cosignataires, de dimensions plus réduites et de facture artisanale.

Le style est révérencieux, ampoulé, maladroit. Cette impression, que l'on retrouve, *mutatis mutandis*, dans bien d'autres correspondances de l'époque, dans les Balkans comme ailleurs y compris en Occident, est accentuée par le respect craintif qu'inspire un destinataire vivant à des années-lumière des scripteurs. La lettre des « maires des communautés bulgares du *kaza* de Skopje » illustre ce point : « Nonobstant que nous ne sommes pas en mesure de vous exprimer nos remerciements, l'œuvre et le temps viendront compenser la différence (…). Nous, le peuple de Skopje, nous sommes reconnaissant et vous saluons avec nos signatures dans l'attente de vos bienfaits supplémentaires. »[16]

Les archives de la famille d'A. Exarh

Ce fonds contient plusieurs doubles de lettres déposées à Sofia ainsi que deux notes rédigées probablement lors de la remise du fond à la Bibliothèque nationale de Sofia et en vue de la rédaction de l'opuscule que N. Planinski lui consacre en 1884. La première note manuscrite dresse un état qualitatif des lettres provenant de quarante localités et de

[13] NBKM BIA 5342.
[14] NBKM BIA II A 5348.
[15] NBKM BIA II A 5361.
[16] NBKM BIA II A 5347, novembre/décembre 1851.

six monastères. Cette liste correspond aux pièces déposées à Sofia, à l'exception de celles provenant de la localité de Struga sur le lac d'Ohrid. La seconde note est un essai de récapitulation des sommes attribuées. Deux villages, Sarhane au nord de Stara Zagora et Kabičir, y figurent alors qu'ils ne se trouvaient pas sur la liste de Sofia. Dans certains cas, le nom de la communauté n'est pas suivi d'un montant, signe que, si une aide a bien été versée, A. Exarh ne disposait plus des justificatifs lorsqu'il a rédigé cette note, carence plus qu'excusable quarante ans après. Le document mentionne également plusieurs individus ainsi que les sommes qu'ils ont reçues. Une lettre de ce fonds concerne le village de Seldzikovo (près de Panagjuriste). Le fonds privé Exarh cite donc quarante-huit communautés, six monastères et onze personnes physiques.

N. Planinski

Dans ses *Fragments de la vie d'Alexandre Exarh*[17] publiés en 1884 en vue de promouvoir la candidature d'Alexandre Exarh au trône de Bulgarie rendu vacant par l'abdication d'Alexandre de Battenberg, N. Planinski donne une liste de vingt-trois communautés. Cette source n'appelle pas de commentaire particulier dans la mesure où, nous venons de le voir, elle a été très certainement établie sous la dictée d'A. Exarh.

Sources diverses

Il convient de citer particulièrement le journal dont A. Exarh fut propriétaire et rédacteur en chef de 1850 à 1862, *Carigradski Vestnik*, premier journal (hebdomadaire) bulgare de la capitale ottomane, et qui, soit au titre d'information sur telle ou telle ville, soit au titre du courrier des lecteurs, conserve la trace de l'action de notre Bulgare.

Le tableau 1 montre que le nombre total des correspondants d'Alexandre Exarh sur la question scolaire s'élève à cinquante communautés, six monastères et vingt-deux individus. Ces sources ne se contredisent pas. Bien au contraire, elles se complètent. Aussi ne paraît-il pas illégitime d'utiliser les indications qu'elles nous livrent.

[17] Nikolaj Planinski, *Čerti otă životă na Aleksandăr Exarh*, Sliven, 1884, 60 p.

LOCALISATION – CHRONOLOGIE

La localisation géographique des communautés mentionnées ne pose pas de difficulté particulière. Dans de nombreux cas, les noms sont restés les mêmes. Dans d'autres, les changements sont connus, même si leur fréquence peut être parfois à l'origine d'un certain étonnement. La lecture des cartes d'état-major bulgares publiées au lendemain de l'indépendance[18] apporte une aide sérieuse à l'identification de villages de dimension restreinte ou de bourgades ayant été englobées dans des agglomérations (Enidže/Stoil Voivoda/Nova Zagora). Kabičir doit sans doute être identifié à Kadirsik (Strelči, aujourd'hui).

La localisation géographique des correspondants d'Alexandre Exarh met en évidence une concentration dans trois secteurs assez précis. Sa ville natale, Stara Zagora constitue le premier pôle de son action (le principal comme nous le verrons), Pazardzik/Plovdiv est le second secteur, Velès le troisième. La plaine thrace d'une part, la vallée du Vardar de l'autre. Dans les deux cas, les facilités de communication semblent avoir joué un rôle déterminant. Mais ces régions sont aussi, dès le milieu du XIXe siècle, d'actifs foyers nationaux bulgares.

Certains correspondants d'Alexandre Exarh ont, quant à eux, laissé une trace profonde dans la renaissance bulgare, qu'il s'agisse de D. Miladinov, G. Ikovonomov, P. Slavejkov, G.S. Rakovski, ou Mgr. Avksentij. D'autres y tiennent une place secondaire comme A. Granitskij, G. Čaliki, I. Stojanov, K. Daskalov. Certains ne nous sont connus que par ces lettres.

Les données disponibles permettent de dresser la chronologie et la fréquence de la correspondance par provenance géographique (tableau 2).

La fréquence annuelle associée à l'origine géographique suit une courbe ascendante de 1847 à 1851, qui correspond à la montée en puissance de l'action d'Alexandre Exarh. En 1847, année de son installation dans la capitale ottomane, il échange dix lettres (4 %) avec cinq correspondants ; en 1848, quarante-cinq lettres (18,2 %) avec onze correspondants ; en 1849, cinquante-trois lettres (21,4 %) avec vingt et un correspondants ; en 1850, soixante et une lettres (24,7 %) avec vingt-trois correspondants ; en 1851, soixante-trois lettres (25,5 %) avec trente correspondants. La décrue commence en 1852, avec seulement quatorze lettres (5,6 %) pour sept cor-

[18] Cartes au 1/26 000 Eski Zagra-Sejmen, VII-6, Sofia 1910 et Philippopolis-Tatar Pazardzik (entoilée).

respondants. Enfin, 1853 n'a qu'une valeur résiduelle avec une seule lettre et une seule communauté, sa ville natale. Cette brutale interruption trouve son explication dans l'arrêt du financement par son principal créditeur, la Russie, qui cesse de voir en A. Exarh un relais utile à ses intérêts. Un autre point mérite d'être éclairci. À partir de 1851, les échanges limités à une unique lettre se multiplient. Leur lecture montre qu'il s'agit de demandes n'ayant pas reçu de réponses favorables. Cette indication incite à penser que dès 1851, son initiative se heurte à des difficultés financières qui ne se font sentir pleinement qu'en 1852. Elles surviennent malheureusement au moment où sa réputation grandit parmi ses compatriotes.

L'ordre dans lequel notre Bulgare entre en relation avec ses différents interlocuteurs témoigne de l'existence de réseaux et de la mise en place de relais entre les communautés. Il est né à Stara Zagora où sa famille occupe une position prééminente au sein de la communauté bulgare[19], ce qui lui permet de travailler avec Enina, Viden, Enidže et probablement Stražica. Jeune, il a enseigné un an à Kazanlăk[20] qui appartient au même bassin économique de Stara Zagora et est située sur le même axe international nord-sud. Plovdiv est la ville la plus importante de la plaine thrace bulgare et la communauté de la ville est bien représentée dans la capitale. C'est par des connaissances de Plovdiv qu'il entre en contact avec Pazardžik, ce qui lui permettra d'avoir des interlocuteurs à Panagjurište, Popinci, Kanli Kavaka, Svežen, Bracigovo, Batak. C'est par l'intermédiaire du métropolite de Veles[21], rencontré dans la capitale, qu'il prend contact avec la communauté bulgare de Skopje. Enfin, la communauté bulgare d'Istanbul qu'un auteur a qualifié justement de *centre culturel des Bulgares*[22] à cette époque joue un rôle important dans l'essor de cette action avec, entre autres, les frères Tăpsilestov de Karlovo (l'un d'eux épousera la sœur d'A. Exarh), les frères Moravenov et P. Čalăkov de Plovdiv ou encore Stojan Kableškov de Koprivštica[23].

[19] Pierre VOILLERY, « Histoire d'un patronyme. L'origine et le nom d'une famille bulgare à l'époque ottomane », *Revue des Études slaves*, IX/2, Paris, 1988, p. 401-415.

[20] Pierre VOILLERY, « Russophilie ou francophilie dans la renaissance bulgare. À propos d'un " activiste de la renaissance bulgare ", l'autobiographie d'Alexandre Exarh », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XX (4), Paris, oct.-déc. 1981, p. 401-415.

[21] Kiril, patriarche de Bulgarie, *Avksentij Veleski, biografičeski očerk [Avksenti de Veles, essai biographique]*, Sofia, Éditions du synode, 1965.

[22] Načo NAČEV, « Carigrad kato kulturen centăr na Bălgarite do 1877 » [Istanbul, centre culturel des Bulgares jusqu'en 1877], *Sbornik na BAN*, XIX, 12, Sofia 1929, p. 1-108.

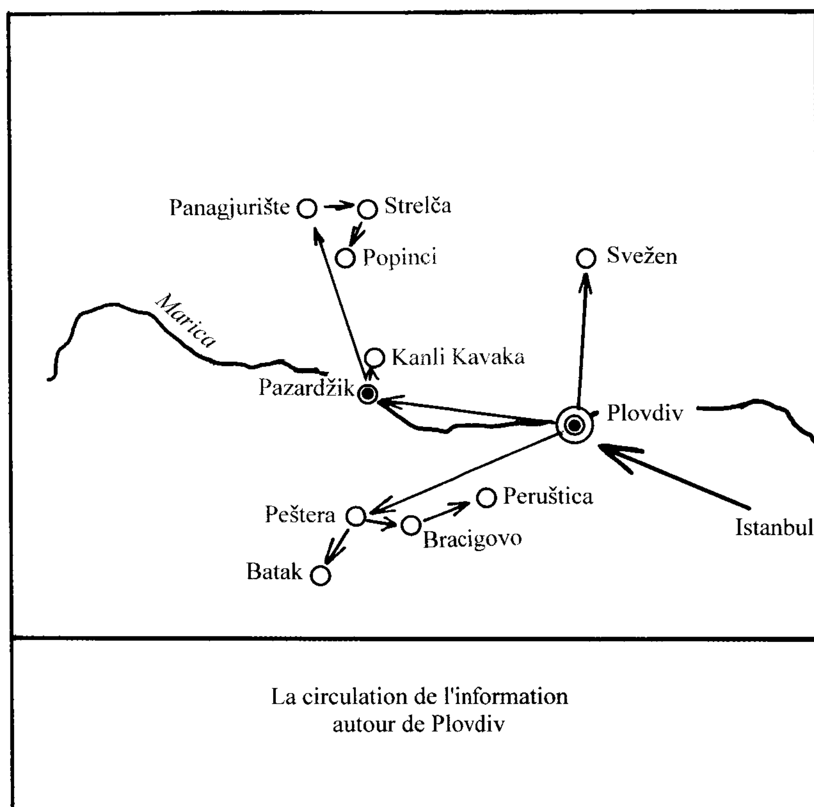
[23] Petăr NIKOV, V*ăzraždane na bălgarskija narod [renaissance du peuple bulgare]*, Nauka i Izkustvo, Sofia, 1971, 403 p., p. 95.

Localisation

LOCALITES EN RELATION AVEC ALEXANDRE EXARH
1847 - 1853
(Stara Zagora: attribution d'une aide)

Tableau 2 : Chronologie et fréquence de la correspondance par origine géographique

1847	1848	1849	1850	1851	1852	1853	volume total de la correspondance
Plovdiv (3)	Plovdiv (6)	Plovdiv (8)	Plovdiv (4)	Plovdiv (4)			25
Stara Zagora (2)	S. Zagora (6)	S. Zagora (6)	S. Zagora (6)	S..Zagora (1)		S. Zagora (1)	22
Pazardžik (3)	Pazardžik (6)	Pazardžik (4)	Pazardžik (6)	Pazardžik (4)			23
Kazanlăk (1)	Kazanlăk (6)	Kazanlăk (3)	Kazanlăk (4)	Kazanlăk (2)	Kazanlăk (4)		20
Veles (1)	Veles (24	Veles (5)	Veles (2)	Veles (3)			15
	Enina (1)	Enina (1)	Enina (4)	Enina (6)			12
	Karlovo (4)	Karlovo (1)	Karlovo (1)				6
	Panagjurište (6)	Panagjurište (3)	Panagjurište (3)	Panagjurište (4)			16
	Peštera (3)	Peštera (2)	Peštera (1)	Peštera (3)			9
	Bašino Selo (2)		Bašino Selo (1)	Bašino Selo (3)	Bašino Selo (1)		7
	Kalofer (1)	Kalofer (1)			Kalofer (1)		3
		Stražica (1)	Stražica (5)	Stražica (1)			7
		Strelča (3)	Strelča (3)	Strelča (1)			7
		Svilengrad (2)	Svilengrad (1)	Svilengrad (3)			6
		Svežen (2)	Svežen (2)	Svežen (2)	Svežen (2)		8
		Kanli Kavaka (3)					3
		Viden (3)	Viden (2)	Viden (2)			7
		Popinci (1)	Popinci (1)				2
		Gostivar (1)	Gostivar (1)				2
		Constanino. (1)					1
		Sofia (1)					1
		Šumen (1)					1
			Kumanovo (3)	Kumanovo (1)			4
			Batak (6)	Batak (5)			11
			Bracigovo (3)	Bracigovo (1)	Bracigovo (1)		5
			Gabarevo (1)		Gabarevo (1)		2
			Krasnovo (1)				1
				Saltikovo (1)			1
				Skopje (1)	Skopje (1)		2
				Kalojanovo (1)			1
				Sevlievo (1)			1
				Haskovo(2)			2
				N.Zagora/Stoil Voivoda (1)			1
				Harmanli (1)			1
				Svištov (4)			4
				Taza(1)			1
				Peruštica (2)			2
				Kozarevo (1)			1
				Gramada (1)			1
					Beslista (1)		1
					Radilovo (1)		1
					Albanie(Mon.(1)		1
5 communautés 10 lettres	11 sites 45 lettres	21 sites 53 lettres	22 sites 61 lettres	29 sites 63 lettres	10 sites 14 lettres	1 sites 1 lettre	247



La circulation de l'information autour de Plovdiv

Le mode de communication de l'information se laisse deviner à la lecture des documents. C'est directement qu'il s'adresse aux Bulgares de sa ville natale ou de Plovdiv. C'est par l'intermédiaire d'Avksentij qu'il approche ceux de Veles. C'est Atanas Čaliki de Plovdiv qui conseille à Nikifor Pop Konstantinov de Pazardžik de lui écrire[24]. Todor Miskinovič apporte la nouvelle à Bašino Selo depuis Veles[25]. Le contact peut aussi résulter de l'observation d'une communauté voisine, à l'image des éphores de l'école de la paroisse de Karšijata de Plovdiv qui déclarent vouloir imiter leurs voisins de Marašlija[26]. C'est enfin la rumeur que

[24] NBKM BIA IIA 5241 du 18 novembre 1847.
[25] NBKM BIA II A 5348 du 10 mai 1848.
[26] NBKM BIA II A 5233 du 30 avril 1849.

l'on discerne dans les mots des représentants de Strelča[27] (« Nous avons entendu parler de votre bienveillance ») ou de Peštera[28] (« Comme nous avons entendu le bien que l'on dit de votre Noblesse »).

En gestionnaire avisé, Alexandre Exarh veut recevoir les informations qu'il juge nécessaires avant de prendre une décision. En 1847, il reçoit une demande (datée du 14 décembre) des notables de Kazanlăk, ville où il n'est pas revenu depuis dix-sept ans. Le 5 janvier, il en accuse réception. Le 12 janvier, il demande par écrit des informations sur la situation scolaire de la ville et sur ses besoins. Le 16 juin, il envoie 1 600 groches. L'enjeu justifie semblable prudence. Les sommes également.

Aides financières, aides matérielles, bourses

L'examen des sources permet de distinguer trois types d'intervention : l'attribution d'aides directes ou la prise en charge du salaire du maître, les dons de livres ou de matériels, l'octroi de bourses d'études à des étudiants. Mais avant d'examiner ces trois cas, il importe de répondre à la question de l'origine et de l'importance des fonds ainsi distribués.

Origine et importance des fonds

Ni la situation sociale de la famille d'Alexandre Exarh ni sa position personnelle ne permettent d'expliquer la provenance des sommes considérables qu'il consacra à la question scolaire. Les éléments disponibles n'autorisent pas davantage à rechercher l'explication dans un hypothétique appui de la communauté bulgare[29]. Aussi faut-il chercher dans une autre direction. C'est l'intéressé lui-même qui nous l'indique dans le mémoire qu'il rédige à l'attention du tsar Alexandre III dans la

[27] NBKM BIA II A 5300 du 30 avril 1849.

[28] NBKM BIA II A 5272 du 25 mai 1848.

[29] Dans cette affaire, le comportement des individus vise avant tout à servir un projet personnel, ce qui n'est guère original. On aura une idée de l'appui de personnalités extérieures à des projets dont elles n'ont pas eu l'initiative à travers les mentions des aides à la création d'une église bulgare à Constantinople que cite *Carigradski Vestnik*. Celles-ci ne dépassent que rarement la centaine de groches. Et encore est-il question ici d'une cause nationale. C'est dire si le développement des écoles, dont chacune résulte d'une initiative individuelle, ne suscite d'enthousiasme que localement.

perspective de sa candidature au trône de Bulgarie en 1879. Il rappelle en effet au monarque que son père avait ordonné que des fonds lui fussent remis par l'intermédiaire de la légation de Russie dans la capitale ottomane, à la suite de l'audience que lui avait accordé le chef de la diplomatie impériale, le comte Nesselrode en 1847[30]. Si notre Bulgare ne donne aucune précision quant aux sommes reçues, Petar Nikov, quant à lui, les évalue à 10 000 roubles-or[31], soit la somme considérable de 218 000 groches. Un instituteur spécialisé pouvait recevoir 1 000 groches par an, un ouvrier en gagnait entre 200 et 300[32]. Nikolaj Gencev[33] parvient à un résultat identique que cite également Angel Dimitrov[34].

Le total des sommes dont nous avons gardé la trace s'élève à 83 570 groches (tableau 3), si nous admettons que dans les cas où une aide est avérée, mais d'un montant inconnu, le choix a été fait d'inscrire 1 000 groches, respectant en cela le montant le plus fréquemment versé (57,1 % compris en 800 et 1 200 groches). Quand bien même faudrait-il admettre que certaines aides n'ont laissé aucune trace et qu'il conviendrait d'évaluer à la hausse le montant total, une estimation de l'ordre de 100 000 groches pour les aides scolaires pourrait encore être acceptée. Un argument plaide en faveur de cette proposition : l'action d'Alexandre Exarh ne se limita pas au développement des écoles. Il fut au premier rang de la création d'une église bulgare dans la capitale. Il acheta et anima pendant dix ans le premier journal bulgare de la ville, sans compter son activité d'édition. Tout cumulé, il paraît légitime de penser que les fonds russes furent consacrés presque pour moitié aux écoles, le reste permettant le financement des autres initiatives. Les deux chiffres, 218 000 groches d'un côté, 100 000 de l'autre sont alors compatibles.

[30] *Mémoire au tsar Alexandre III*, Paris, 2-4 mars 1878. L'empereur « fit immédiatement donner des ordres pour qu'il me fût accordé par la voie de M. de Titoff, son ambassadeur à Constantinople, tous les appuis et secours d'argent nécessaires afin d'atteindre le but que je me proposais ».

[31] Petăr NIKOV, *op. cit.*, p. 75.

[32] Ami BOUÉ, *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, Arthus Bertrand, t. 3. p. 125.

[33] Nikolaj GENČEV, « Balgărskata nacionalna prosveta i Russija » [l'éducation nationale bulgare et la Russie], *Godišnik na sofijska universitet, filosofičesko-istoričeski fakultet*, 66, 3, 1972-1973, p. 299-300.

[34] Angel DIMITROV, *op. cit.*

Aides financières

Tableau 3 : Sommes allouées par école

Destinataires	1848	1849	1850	1851	1852	Total
Plovdiv -Marašlij		8 000	3 000	3 150		14 150
Hadži Simeon		8 650				8 650
Stara Zagora		6 000	10 200	1 200		17 400
Kazanlăk	2 600	1 600		1 200		5 400
Panagjuriste - École de garçons - École de filles	 1 000 1 000	 1 200	 1 200			4 400
Pazardžik	2 000			2 000		4 000
Peštera	800	800		1 380	1 000	3 980
Veles - École de garçons - Mgr. Avksentil		 3 000	 800			3 800
Bašino Selo - École de garçons - École de filles		 800	 800		 800	2 400
Strelča - École de garçons - École de filles			 1 000 1 000			2 000
Plovdiv Kirl i Metodi			2 000			2 000
Stražica - École de garçons - École de filles			 820 800			1 620
Plovdiv Karšija			1 500			1 500
Batak			1 400			1 400
Svilengrad				1 150		1 150
Plovdiv Sveta Trojca			1 000			1 000
Viden					820	820
Enina		1 000 ?				1 000 ?
Kanli Kavaka			1 000 ?			1 000 ?
Svežen			1 000 ?			1 000 ?
Popinci			1 000 ?			1 000 ?
Bracigovo				1 000 ?		1 000 ?
Peruštica				1 000 ?		1 000 ?
Sarhane				1 000 ?		1 000 ?
Skopje				1 000 ?		1 000 ?
Gostivar					1 000 ?	1 000 ?
Total des fonds versés	7 400	31 650	28 420	14 040	3 620	83 570
Nombre d'écoles	5	9	16	10	4	33

Sur les cinquante-six paroisses et monastères concernés, les sources indiquent qu'une aide a été versée trente-quatre fois, même si le montant ne nous est pas toujours connu.

À tout seigneur, tout honneur ! Stara Zagora se taille la part du lion avec 17 400 groches, soit 21 % du total connu, pour la seule école de la ville, celle la paroisse Sveti Dimitrija où vit la famille d'A. Exarh. Le deuxième bénéficiaire est la paroisse Marašlij de Plovdiv avec 14 150 (17,1 %) puis vient Hadži Simeon (8 650 groches, 10,5 %), troisième membre d'un petit groupe privilégié. Un deuxième groupe est constitué de Kazanlăk (5 400 groches, 6, %), Panagjurište (4 400 groches, 5,3 %), Pazardžik (4 000 groches, 4,8 %), Peštera (3 980 groches, 4,7 %) et Veles (3 800 groches pour deux écoles, 4,6 %). Un troisième groupe comprend Bašino Selo (2 400 groches pour deux écoles, 2,9 %), Strelča et la paroisse Cyrille et Méthode de Plovdiv (2 000 groches, 2,4 %), Stražica (1 620 groches pour deux écoles, 1,9 %), la paroisse Karšija de Plovdiv (1 500 groches, 1,8 %), Batak (1 400 groches, 1,7 %), Svilengrad (1 150 groches, 1,4 %) et la paroisse Sveta Trojca de Plovdiv (1 000 groches, 1,2 %). Les dix autres communautés sont probablement inscrites pour 1 000 groches.

La fréquence des aides varie. Les écoles de Marašlij (Plovdiv), Stara Zagora, Kazanlăk et Bašino Selo reçoivent trois allocations sur trois ans. Peštera et Panagjurište reçoivent quatre allocations mais pour deux écoles (filles et garçons) dans les deux cas. Pazardžik reçoit deux versements pour une seule école, Strelča et Stražica, deux versements pour deux écoles (filles et garçons). Les autres communautés ne reçoivent qu'une seule allocation.

Dans quatre cas, Alexandre Exarh a financé des écoles de filles : Strelča[35], Bašino Selo[36], Panagjurište[37], Stražica[38].

Ces allocations furent principalement consacrées à payer le traitement des maîtres comme à Peštera[39] ou Bašino Selo[40]. Ceux-ci pouvaient atteindre des montants considérables en fonction des compétences : la

35 NBKM BIA II A 5461 du 19 novembre 1850, 1 000 groches.

36 NBKM BIA II A 5548 de mars 1848, 800 groches.

37 NBKM BIA II A 5551 du 23 février 1848 et NBKM BIA II A 5560 du même jour, 1 000 groches.

38 NBKM BIA II A 5534 du 30 janvier 1850, 800 groches.

39 NBKM BIA II A 5565 du 12 juin 1848.

40 NBKM BIA II A 5342 du 10 mai 1848, 5345 du 8 juillet 1850 et 5344 du 16 février 1851.

maîtrise de plusieurs langues étrangères venait en tête, suivie d'une spécialisation dans la méthode mutuelle, l'instituteur « généraliste » étant situé au bas de l'échelle. Konstantin Ranos est recruté pour enseigner à Stara Zagora rien moins que le français, le grec, l'histoire et « d'autres matières » pour 9 000 groches par an, auxquelles s'ajoutent une maison, un domestique et des chandelles[41]. Toujours à Stara Zagora, pour laquelle il a décidément les yeux de Rodrigue, A. Exarh envisage d'engager un certain Ricault, manifestement français et polyglotte, qui enseignera le bulgare, le turc, le français, l'allemand, l'italien et le latin pour un traitement annuel de 5 000 groches et des avantages en nature comparables[42]. S'il est difficile de dire si ces deux personnalités étonnantes furent effectivement engagées[43], nous avons la certitude qu'Anna Mihalakjova reçut en trois ans 7 400 groches pour enseigner, toujours à Stara Zagora, selon la méthode mutuelle dite « Bell Lancaster »[44]. À Plovdiv (école de la paroisse de Maraslija), notre Bulgare appointe deux instituteurs spécialisés dans la même méthode pour 3 000 et 5 000 groches[45].

Assurer le traitement d'un maître de qualité représentait une aide considérable pour des écoles dont le budget était limité. En 1852, à Stara Zagora qui était une ville dynamique sur le plan scolaire et culturel[46], les écoles — sur lesquelles nous sommes bien renseignés tant par le suivi assuré par A. Exarh que par les mémoires laissés par certains de ses habitants — disposaient d'un budget annuel global de 23 000 groches. Les *esnaf* (corporations) bulgares de la ville y contribuent à hauteur de 10 000 groches, les dons recueillis lors des mariages s'élèvent à 3 000 groches, les personnalités de la ville émargent pour 6 000 groches, un « bienfaiteur inconnu » (sans doute A. Exarh qui publie cette information dans son journal) offre 3 000 groches, enfin, Petar Beron donne 1 000 groches. Une autre source de financement pouvait être constituée par des biens dont la production était affectée à l'école. Ainsi à Bašino Selo, les revenus de champs et de vignes étaient affectés

[41] NBKM BIA II A 5234, 5394, 5395, 5396 et 5397.
[42] NBKM BIA II A5546 du 22 mars 1848.
[43] Les sources ne permettent pas de répondre à cette question. Dans ses souvenirs *(Spomeni, op. cit..)*, Atanas Iliev n'en fait pas mention alors qu'il effectua sa prime scolarité précisément dans l'école Sveti Dimitrija.
[44] NBKM BIA II A 5389 à 5392, du 14 octobre 1849, 20 novembre 1849, 24 novembre 1850, 20 novembre 1851.
[45] NBKM BIA II A 5552.
[46] *Carigradski Vestnik*, 17 mai 1852, 3 janvier 1853, 28 juin 1853.

au traitement du maître[47]. Le fonctionnement de l'école apparaît donc ici comme la responsabilité de l'ensemble des composantes de la communauté : les *esnaf* qui constituent l'ossature de la vie économique et l'une des structures civiques fondamentales de la ville ; chaque membre de la communauté, à l'occasion d'un événement social important comme le mariage ; les notables, qui représentent la communauté devant les autorités ; les personnalités éminentes de la cité qui vivent loin d'elle. Dans les villages où la palette sociologique est plus restreinte, cet engagement collectif vis-à-vis de l'école se traduit par l'attribution d'une fraction de la production économique de la communauté à son fonctionnement.

Le corpus disponible permet également de préciser les modes de transport des sommes attribuées ainsi que leur montant moyen. 57,1 % des versements connus se situent entre 800 et 1 200 groches, 21,8 % entre 1380 et 3150 groches, les versements supérieurs à 6 000 groches ne représentant que 11,1 %. L'argument de commodité comptable ne paraît pas devoir expliquer une majorité des versements entre 800 et 1 200 groches, puisque plus de 40 % échappent à ce qui n'est donc pas une règle. Deux raisons semblent plus solides. La première a été évoquée précédemment : 1 000 groches correspondent *grosso modo* au traitement annuel d'un maître sans spécialisation, et on a pu observer que le traitement du maître est précisément l'axe principal de l'action de notre Bulgare. La seconde tient à l'absence de système bancaire et à la nécessité où chacun se trouve d'assurer soit personnellement, soit grâce à un tiers, le transport des fonds, dans un pays où l'insécurité était la règle[48]. Le fractionnement des sommes réduisait les risques dans ce qui ressemble parfois à de véritables tournées. Ainsi, Stefan Kableškov remet 1 000 groches à Strelča le 19 novembre 1850, 800 à Batak le 21 novembre et 1 200 à Panagjurište le 26[49]. Les frères Stojanovič de Stara Zagora transportent 16 400 groches en huit voyages sur deux ans[50].

[47] NBKM BIA II A 5342 du 10 mai 1848

[48] Le *Carigradski Vestnik* des 14 et 21 juillet 1851 signale les méfaits des *kirdzali* dans la plaine thrace. Cette remarque sur le banditisme endémique vaut pour toutes les contrées de la zone, que les auteurs des méfaits soient appelés *kărdzali*, *hajduci*, *klephtes* ou autrement.

[49] NBKM BIA II A 5406, 5407, 5410.

[50] NBKM BIA II A 5389 à 5392, 5395, 5396.

Aides matérielles

Dans cet univers balkanique du milieu du XIXe siècle, la pénurie de maîtres n'a d'égale que la pénurie d'ouvrages. La description des écoles du *kaza* de Haskovo[51] déjà citée est représentative de la situation générale. Les vingt-trois écoles possèdent le *Riben Bukvar* de Petăr Beron. Seules trois ont la *Nouvelle méthode de langue bulgare* de Neophyte Riski (1840), trois encore disposent de livres d'histoire (sans plus de précision) et divers ouvrages non religieux (non précisés). Les autres ouvrages mentionnés sont tous religieux : Ancien et Nouveau Testament, livres d'heures, octoèques. Dix-sept (peut-être plus si une même école possède plusieurs livres non religieux) n'ont donc comme livre non religieux que *l'abécédaire*. Afin de pallier cet état de choses, Alexandre Exarh fit également don de livres et de matériel pédagogique. Ainsi, il envoie des livres à Skopje[52], Plovdiv[53], Karlovo[54], Veles[55], Sarhane[56] ainsi qu'à plusieurs villages du *kaza* de Haskovo[57], sans oublier Stara Zagora[58] dont les enfants se souviennent de l'émotion qu'is ressentirent lorsqu'ils reçurent un livre de la main de leur illustre compatriote[59]. Il s'agit là d'une aide substantielle puisque les deux envois destinés à Skopje, dont le détail est connu, représentent une somme supérieure à 2 000 groches. Hadži Simeon, pour sa part, reçoit « un beau squelette (500 groches), un squelette démontable (5 000 groches), une machine à écrire (1 500 groches) et un gramophone (150 groches) »[60].

[51] Cf. note 4.

[52] NBKM BIA II A du 27 décembre 1851. Une encyclopédie, vingt exemplaires *de Paul et Virginie*, de la *Hutte indienne*, de *l'Éducation populaire*, de la *Jeune sibérienne*, du *Calendrier* de Kazimija et de *l'Abécédaire*. Le 19 décembre 1853, *Carigradski Vestnik* parle d'un « bienfaiteur » (A. Exarh sans aucun doute) qui a offert à une école de Skopje cinquante encyclopédies, quarante abécédaires, quarante exemplaires de *Bozigrobski*, trente « *écoles des enfants* » *(Učilista za decata d'Anton Nikopit),* vingt-cinq *Pensées bulgares (Njakolko misli za bălgarski ezik)* de Najden Gerov.

[53] NBKM BIA II A 5504 du 15 septembre 1851 et 5230 du 15 mai 1851.

[54] NBKM BIA II A 5529 du 27 janvier 1851.

[55] *Carigradski vestnik*, 5 janvier 1852.

[56] *Ibid.,* 14 juillet 1851.

[57] *Ibid.* 20 août 1852.

[58] NBKM BIA II A 4456 du 26 mars 1848. Un dictionnaire français-grec et grec-français, un dictionnaire en deux volumes, une *Grammaire* de Lhomond, un *Bon fridolin* et un *Robinson allemand,* vingt *Lectures graduées* et vingt grammaires.

[59] Atanas ILIEV, *op. cit.,* p. 49.

[60] NBKM BIA II A 5530.

Bourses

En 1847, Alexandre Exarh peut enfin mettre en œuvre un projet qui lui tient à cœur depuis plusieurs années : favoriser l'envoi de jeunes Bulgares dans des établissements d'enseignement supérieur, à l'image de sa propre jeunesse[61]. Entre 1847 et 1850, il octroie des bourses d'un an et d'un montant mensuel moyen de 30 groches à six de ses compatriotes inscrits au lycée ottoman de Kuručešme (Istanbul)[62], soit 17 % des trente-cinq Bulgares qui fréquentèrent cet établissement entre 1835 et 1878[63].

Avec l'appui de l'ambassadeur russe auprès de la Sublime Porte, notre Bulgare sollicite du Saint Synode l'admission de quatre de ses compatriotes au séminaire de Moscou[64]. Le 16 novembre 1848, il écrit au comte Ouvarov à l'ambassade russe avec l'espoir d'obtenir l'inscription de huit Bulgares « dans des écoles pédagogiques afin d'y apprendre l'art d'enseigner »[65]. Il n'aura que partiellement satisfaction puisque seules cinq demandes furent acceptées et au séminaire d'Odessa[66], soit 14 % du nombre de Bulgares diplômés de cet établissement[67]. Enfin, N. Planinski cite le nom de Sotur[68]. Au total, douze jeunes Bulgares auront pu suivre des études supérieures grâce à la sollicitude d'A. Exarh (tableau 4).

[61] Pierre VOILLERY, « Un centre bulgare anti-russe à Paris ; 1836-1846 », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXIII, 1, 1982, p. 33-44. Il put suivre des études grâce à un emploi d'attaché à l'ambassade ottomane. De même, son jeune frère est sorti diplômé de l'école d'agronomie de Grignon.

[62] Stefan SIMEONOV, NBKM BIA II A 5434 à 5442 ; Slavi DALIBEEV, NBKM BIA II A 5455 et 5456 ; Aharon MARKOV, NBKM BIA II A 5457 ; Georgi IKONOMOV, NBKM BIA II A 5462, 5464, 5465, 5469 à 5472 ; Stavro PETROVIČ, NBKM BIA II A 5443 à 5454 ; voir aussi Atanas GRANITSKIJ, *Istiniij Glas na Balgarija [la véritable voix de la Bulgarie],* Constantinople, 1854, p. 32-33.

[63] Thomas MEINIGER, *The formation of a Bulgarian intelligentsia*, University of Wisconsin, p. 185.

[64] Lettre à Dimitar Toskovic, 4 novembre 1847, NBKM BIA II A 5386 et 5531.

[65] NBKM BIA II A 5387.

[66] NBKM BIA II A 5418 à 5420.

[67] Thomas MEININGER, *op. cit.,* p. 229.

[68] N. PLANINSKI, *op. cit.*, p. 9.

Tableau 4 : Bourses d'études attribuées par Alexandre Exarh (1847-1851)

Destination	Bénéficiaire	Provenance	Établissement	Années	Montant
Constantinople	G. Ikonomov	?	Kuručešme	1847-1848	36 gr./mois
	Aralon (?)	Tirnovo		1847	40 gr./mois
	S. Dalibeev	Stara Zagora		1848	2 x 60 gr.
	S. Petrov	Svezen	Kuručešme	1849-1850	30 gr./mois
	S. Simeonov		Kuručešme		30 gr./mois
	N. Markov	Pazardzik			
Odessa	S. Filaretov	Zeravna	Séminaire	1849-1851	434,252 roubles/ or pour les cinq
	P. Kermenčev	Tirnovo	Séminaire	1849-1850	
	K. Slavov	Edirne	Séminaire	1849 - ?	
	G. Čaliki		Séminaire	1849 - ?	
	G. Vălkovič	Plovdiv	Séminaire	1849 - ?	
?	Sotur	Kotel	?	?	?

CONCLUSION

Certes, Alexandre Exarh ne put mener à bien la mission qu'il s'était fixée parce que les financements vinrent à lui manquer. Sans doute aurait-il aidé davantage d'écoles. Sans doute serait-il également parvenu à créer un nouveau type d'école, comme celle qu'il projetait pour Stara Zagora[69], dont les élèves, au terme de leur scolarité, auraient été envoyés suivre des études supérieures dans les pays européens en échange de plusieurs années de service.

Dans un contexte marqué par l'hostilité militante de la majorité de la hiérarchie ecclésiastique phanariote[70], la contribution d'Alexandre Exarh au développement des écoles parmi les populations bulgares de l'Empire revêt une importance significative par l'ampleur de la tâche accomplie et l'ambition qui la soutenait.

Il est l'un des premiers à œuvrer en faveur de l'émancipation de ses compatriotes en agissant sur le terrain, parallèlement à l'action politique qu'il mène dans la capitale ou culturelle, à travers la presse et l'édition. L'ampleur de la tâche accomplie est considérable car, à notre connaissance, aucun autre Bulgare n'a autant fait pour la question scolaire à cette époque, et peut être pendant toute la renaissance. Enfin, il est étonnamment

[69] NBKM BIA II A 5584, sd.

[70] Le *Carigradski Vestnik* se fait l'écho des prises de positions opposées aux Bulgares du métropolite grec de Plovdiv dans ses numéros 108 à 113 de janvier à mars 1853.

moderne par sa volonté de diffuser des méthodes nouvelles, de favoriser la scolarisation des jeunes filles, l'enseignement des langues et des sciences.

Une modernité qui, plus que des discours, offre la preuve que les élites chrétiennes de l'Empire jouissaient d'un niveau de culture comparable à celui qui existait alors dans bien des pays occidentaux et qui, à l'image de ce qui s'y passait alors, voulurent apporter la culture et les lumières à leurs peuples.

Sans nul doute, c'est le génie de la première génération de la renaissance bulgare que d'avoir compris que l'identité de ses compatriotes devait emprunter ce chemin-là.

Pierre VOILLERY, *Le développement des écoles parmi les populations bulgares de l'Empire ottoman au XIXe siècle. L'exemple d'Alexandre Exarh (1847-1853)*

Alexandre Exarh (1809-1891) joua un rôle central dans le processus de la renaissance bulgare, en popularisant cette cause dans les cercles politiques occidentaux et en promouvant la création d'une église bulgare à Constantinople, l'émergence d'une presse bulgare ainsi que la création d'écoles parmi les communautés bulgares. Le fonds Alexandre Exarh de la Bibliothèque nationale Cyrille et Méthode de Sofia renferme plus de deux cents lettres consacrées à la question scolaire qui fut, avec la question religieuse, au centre du mouvement de la renaissance bulgare. À ce fonds s'ajoutent les documents conservés par sa famille ainsi que quelques autres sources publiées. Le volume de documents disponibles permet d'envisager favorablement une approche systématique de son action dans le domaine de l'éducation.

Pierre VOILLERY, *The development of schools among Bulgarian populations of the Ottoman Empire during the 19th century. The example of Alexander Exarh (1847-1853)*

Alexander Exarh (1809-1891) played a central role in the Bulgarian revival, both by making this cause popular among Western political circles, and by promoting the establishment of a Bulgarian church in Constantinople, the merging of a Bulgarian press and the creation of schools among the Bulgarian communities. The archives of Alexander Exarh in the National Library of Sofia reveal more than two hundred letters and documents on the school matter which together with the religious question, has been a main issue of this revival. In addition to these papers, there are those owned by Exarh's family as well as others documents published. The number of documents available makes possible a systematic study of his action in favour of education.

SHOEHORNS IN LATE OTTOMAN TURKEY

INTRODUCTION

Art historians and ethnographers dealing with the material culture of the Islamic world have not paid attention to the special and rare category of " shoehorns ". Even interest in the general topic of shoes and different forms of footwear has been very limited. Finding information on shoehorns in scientific publications has proven to be totally fruitless. From an enquiry conducted into this field of peripheral interest, at the German Shoe Museum in Offenbach, it turned out that there is apparently no literature available on it even in its European context.

From the few documented pieces, we know that traditional shoehorns (not the modern mass-produced tinplate or plastic ware) were or are still in use in the Near and Middle East (especially in Turkey and Iran), in Europe, and in East Asia. Shoehorns carved out of horn were in Europe first used in the late 16th and 17th centuries. At that time people would

This text is based on a paper presented at a conference on Turkish shoes entitled " Türk Kültüründe Ayrıntılar: Ayakkabı " (Marmara Üniversitesi/Istanbul, 10-11 Dec.1998), organized by Prof. Dr. Emine Gürsoy-Naskalı.

I would like to express my sincere thanks to Mrs. Erika Fondakowski for generously putting her private collection at my disposal for purposes of study. She also shared with me her personal observations on the subject. I would also like to mention my appreciation for the information provided by Dr. Hülya Tezcan (Topkapı Saray Müzesi, Istanbul), Prof. Dr. Harald Hauptmann (German Archaeological Institute, Istanbul), Dr. Almut von Gladiss (Museum for Islamic Art, Berlin), Dr. Reingard Neumann (Humboldt University, Berlin) and Dr. Bruno Öhrig (State Museum of Anthropology, Munich). I am especially indebted to my friend Aasim Akhtar (Islamabad) for reading the manuscript and helpful suggestions.

Jürgen Wasim Frembgen est directeur du département oriental, Musée National d'Anthropologie, Maximilianstr. 42, 80538 Munich, Allemagne.

also wear and remove their tight-fitted shoes with the help of long strips of leather[1]. Since the 18th century, precious silver shoehorns and simple iron shoehorns have been made[2]. In Turkish culture, above all, shoes of the European type tightly enclosing the feet with solid leather require the use of a shoehorn as a means to put them on more easily. Shoes for men such as these were introduced since 1828 when, after the abolition of the Janissary corps, the army was modernized also with respect to their dress. Later, at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, rubber galosh *(galoş, lastik)* were introduced which were also put on with the help of a shoehorn[3]. Consequently, it seems that the shoehorns under consideration represent a kind of "Europeism" in late Ottoman Turkey.

LATE OTTOMAN SHOEHORNS

Turkish shoehorns in different private and public collections date from the 19th and from the first half of the 20th centuries. They are either made of cow-horn[4] or even more often, of brass. Until recently, metal shoehorns were used by the common men especially in the towns of the Black Sea region, such as Trabzon, Samsun, Amasya, Şile, and Tokat, but, for example, also in the Central Anatolian Kayseri, in the West Anatolian Bergama, and in Istanbul.

A shoehorn, called *çekecek* or sometimes also *kerata*, is an object of daily use kept at home near the shoes — mostly a family has one or two pieces. They help in putting on either overshoes (earlier used in the muddy streets) or tight-fitted shoes of modern European type. When going to the mosque to attend the daily prayers, people sometimes take a shoehorn with them in trouser pockets. As physical behaviour at

[1] Wolfgang BORN, "Das Anziehen der Schuhe im 17. und 18. Jahrhundert," *Ciba-Rundschau* 43, 1940, p. 1592; *Deutsches Schuhmuseum*, catalogue edited by Deutsches Ledermuseum, Offenbach, 1980, Nos. 6.12.09, 6.13.08.

[2] *Deutsches Schuhmuseum*, Nos. 6.14.83, 6.20.73.

[3] In Turkey, galoshes were especially made in Istanbul (for instance the *gizlawat galoş* made by a Jewish company) and in Samsun. In the 1960s galoshes made of black rubber *(kara lastik)* were also manufactured by the Tretorn company in Hamburg and exported to Turkey (SMV, Inv.-No. 98-320 024 a/b; L 30,2 c, W 11 cm).

[4] For example two simple shoehorns in European form kept in the collection of the Vienna Museum of Anthropology (Inv.- Nos. 160.303, 160.304, both bought in Istanbul-Mahmutpaşa).

Islamic prayers requires a quick, reflexive action in taking off footwear (for instance before and after the ritual ablution called *namaz abdesti*), Muslims use slippers or clogs left at their disposal in the courtyard of mosques by the mosque administration. Until a few years ago, metal shoehorns of a simple kind were provided to the pious who came to say their prayers. Apparently this custom almost came to an end in Istanbul because of the danger of theft, whereas, it is still in practice in parts of Anatolia[5].

The following documentation of late Ottoman metal shoehorns is based on 41 pieces (39 cast in brass, 1 in silver, and 1 made of iron); most of these objects are decorated with figurative motifs, some in a rather stylized form. Apart from a few special pieces, brass shoehorns have a height of 7,5-10,5 cm measured in the position of use and have a weight of 76-250 grammes. The metal shoehorns under consideration belong to different private and public collections[6].

In Turkish metalwork, brass is the most common material used for casting. Strictly speaking, it is an alloy of copper, zinc, and lead[7]. A characteristic of the 38 figuratively decorated brass shoehorns studied here is the tongue-like or shovel-shaped form of the "spoon", placed vertically between the heel and the shoe while in use, and the ornate handle which branches off at an angle of nearly 90 degrees. Each piece has the end of its gently curved handle either shaped as an animal head (dragon, snake, bird, horse) or — in one case — as a human face or head. The figurative shape of the handle perfectly corresponds to ergonomics in preventing any slipping of the hand. Thus, the form of the motifs is well adapted to the function of the shoehorns.

[5] Bruno Öhrig (personal communication); Frembgen (fieldnotes from Istanbul).

[6] 1) Collection Mrs. Erika Fondakowski (Gilching): 11 pieces (figs. 1-4, 6, 11-12, 14-18). 2) Collection Mrs. Inge Meyer (Detmold): 4 pieces. 3) Collection Mr. Ali Akayya (Istanbul): 2 pieces (fig. 20). 4) State Museum of Anthropology, Munich / Staatl. Museum für Völkerkunde München (abbreviated as SMV): 4 pieces (figs. 5, 19, 21). 5) German Shoe Museum, Offenbach / Deutsches Schuhmuseum Offenbach: 2 pieces (fig. 13). Further pieces (18) could be documented which are either part of different private collections or were kept by different art dealers in Istanbul's İç Bedesten (Kapalıçarşı).

[7] Yanni PETSOPOULOS, ed., *Kunst und Kunsthandwerk unter den Osmanen*, Munich, 1982, p. 33.

Dragon and Snake

Description: The first type of handle, represented by six pieces, is shaped as the head and arched neck of a snake-like dragon *(ejder)* in a relatively naturalistic way. The eyes and zygomatic arches are emphasized as well as the open mouth with the upper lip pointing upwards and the tongue stretched forward (fig. 1)[8]. The rounded neck has scales on both sides and horizontal incisions on the upper part. Three of the pieces under consideration are more rough and have hatchings instead of detailed features.

Another particular piece, made of silver alloy, is of a somewhat different, albeit naturalistic type with a round naked neck and a more bird-like head without a tongue (fig. 2)[9]. Its spoon-like part bears an Armenian inscription (the name *Bela Haci Haçik*) on the inner curvature including the date 1887 CE and the bottom is decorated with a pair of ears of grain or an olive branch invoking blessings (fig. 3).

The handles of the second type (represented by ten shoehorns) show animal heads in different degrees of stylization: two pieces (with a loop to hang it) still show clear indications of a muzzle-like mouth, ears, and a fluted neck (fig. 4)[10]; two other pieces have only rough outlines of an angular head decorated with a rhomboid incision on the top and a notch indicating the mouth (fig. 5)[11]. The remaining six shoehorns of this series are the most stylized ones, only having a slight notch on the top of the head-like handle and a half-round protrusion on its lower part (fig. 6)[12]. However, these elements still bear a faint resemblance to the head of a dragon or snake.

[8] Collection Fondakowski (H 9,6 cm, W 148 gram); SMV (Inv.-No. 98-320 019; H 8,7 cm, W 98 gram); Art dealers (H 8,9 cm, W 84 gram; H 8,4 cm, W 81 gram; H 8,5 cm); Private collection (H 7,5 cm).

[9] Collection Fondakowski (cast in silver; H 8,8 cm, W 157 gram). Another comparative piece in a private collection (H 8,6 cm) is very carefully worked showing also a kind of flat comb as well as decorative points on both sides of the bowed head.

[10] Collection Fondakowski (H 9,3 cm, W 122 gram); Art dealer (H 10,5 cm, W 113 gram).

[11] SMV (Inv.-No. 98-320 020; H 8,8 cm, W 91 gram); Art dealer (H 7,8 cm).

[12] Collection Fondakowski (H 9,0 cm, W 143 gram); Collection Akayya (H 8 cm): Art dealers (H 9,5 cm, W 111 gram; H 8,8 cm, W 110 gram; H 9,6 cm, W 164 gram; H 8 cm).

Finally, a unique piece has to be mentioned which differs in form and stands out on account of its decoration (figs. 7, 8)[13]: the tongue-like "spoon" is comparatively flat and the short handle, only providing a grip for a finger, branches off at an angle of about 45 degrees. This handle is shaped as the head of a snake. The shoehorn's outer curvature (fig. 7) is engraved with a floral ornament (flowers and scrolled leaves), whereas its inner curvature (fig. 8) shows a figural scene depicting a young dervish sitting on the ground in full attire with conical hat, ceremonial axe, and begging bowl.

Discussion: According to Abbas Daneshvari, the dragon is "the most commonly represented mythical beast in Islamic architecture" and is also often depicted in paintings and the minor arts[14]. As far as the depiction of the dragon in Islamic arts and crafts is concerned, the idea of the mythical animal travelled from China via Central Asia and Iran to the Near East. The above described Turkish shoehorns with their particular iconography represent a part of Ottoman metalwork, which has been called a melting pot of different traditions and trends[15]. Taking the animal motifs of the late Ottoman shoehorns as an example, we meet here again obvious elements of the innovative Seljuq art (11th-early 14th c. CE) rooted in pre-Islamic symbolism. Snake-like or fish-like dragons are extensively depicted in Seljuq works of art, for instance, in architecture, on wooden doors, doorknockers *(kapı tokmağı)*, tombstones, and mirrors[16]. Such protective depictions are also found in later periods: In the

[13] Private collection (L 9,4 cm, W 37 gram).

[14] Abbas DANESHVARI, "The Iconography of the Dragon in the Cult of the Saints of Islam," in G.M. Smith, C.W. Ernst, eds., *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, 1993, p.15-25 (quotation p. 15). Cf. Norah M. TITLEY, *Dragons in Persian, Mughal and Turkish Art*, London, 1981; Joachim GIERLICHS, *Drache-Phönix-Doppeladler. Fabelwesen in der islamischen Kunst*, Berlin, 1993, p. 10-17; Yaşar ÇORUHLU, *Türk Sanatı'nda Hayvan Sembolizmi*, Istanbul, 1995, p. 43- 71; Eva Baer, *Islamic Ornament*, Edinburgh, 1998, p. 36-40.

[15] Nazan Tapan ÖLÇER, "Türkische Metallkunst," in *Türkische Kunst und Kultur aus osmanischer Zeit*, Recklinghausen, 1985, p. 274-281, cf. especially p. 274.

[16] On Seljuq doorknockers (cast in bronze) depicting a pair of affronted dragons with a bird-like head see for example Ülker ERGİNSOY, *Islam Maden Sanatının Gelişmesi*, İstanbul, 1978, p. 328 (fig. 173), 329 (fig. 174), 441-443 (fig. 220 a-d) as well as *Die Meisterwerke aus dem Museum für Islamische Kunst Berlin*, catalogue, Stuttgart/Zürich, 1980, p. 60-61. Erginsoy generally deals with the depictions of animals (*hayvan figürleri*) in Seljuq art, 1978: 128-33. Especially dealing with the subject of dragons is the article by Gönül ÖNEY, "Dragon figures in Anatolian Seljuk Art," *Belleten* 33/130, 1969, p. 193-216. On the depiction of dragons on other objects of Islamic art cf. GIERLICHS, *op. cit.*, p. 11, 40-48 (cat.-Nos. 1-32).

16th and 17th centuries, the spouts and handles of Ottoman metal pots as well as water taps (*musluk*), in some cases, have the form of a dragon with snake-like and bird-like features (fig. 9)[17]. More often than not religious objects and insignia belonging to dervishes such as scepter-like sticks *(mütteka)* and begging bowls *(keşkül)* are decorated with dragons or snakes. The same motifs can be found on weapons, spoons, and among shadow play figures. Even today, the *saka*, who provides water and juice to the thirsty in the streets of Istanbul, carries a metal receptacle on his back whose curved spout ends in a dragon head.

In many works of Islamic art, dragons and snakes are used interchangeably, and are often impossible to distinguish, especially if only the head is depicted. Mythological sources generally represent dragons as a larger and older version of snakes; in folk tales they are sometimes portrayed as their rulers[18]. In the oral literature of Turkish peasants and nomads, snakes *(yılan)* play an important role. These folk stories are often about love. Snakes are characterized as protectors of lovers. Consequently, even amulets, such as the *yılan boynuzu*, are used in love magic. Like the dragon with its ferocious nature, apotropaic functions and auspiciousness (reflected in its importance in astrology) are also attributed to the snake. Thus, the presence of a snake is often considered to be a lucky sign[19].

A similar persistence of animal motifs can be found in the contemporary folk art and material culture of Afghanistan. As Alfred Janata has convincingly shown, the characteristic representations of dragons, birds, and trees of life (world tree) point to an ancient pre-Islamic world-view commonly held in the Middle East (Iran, Afghanistan, Turkestan), but also in the Near East[20]. Dragons and snakes embody the chthonian; they are guardians of the life-giving liquid kept in the earth; whereas birds represent the heavenly, uranian principle, and are symbols of sun, light,

[17] PETSOPOULOS, *Kunst und Kunsthandwerk unter den Osmanen*, p. 30 (fig. 10), 43 (fig. 17), 47 (fig. 48).

[18] DANESHVARI, *art. cit.,* p. 17, footnote 13. On the following see Jean-Paul ROUX, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, 1970, p. 287-288.

[19] "Chez les Yörük, chez les Tahtacı, comme dans toute la Turquie, on croit qu'il a l'habitude d'entrer dans les fondations de chaque maison pour lui apporter la chance. Ce rôle de protecteur est peut-être un souvenir d'anciens faits centre-asiatiques…" (ROUX, *op. cit.*, p. 288). Cf. DANESHVARI, *art. cit.,* p. 16.

[20] Alfred JANATA, *Schmuck in Afghanistan*, Graz, 1981, p. 33- 37, especially p. 36; cf. Schuyler CAMMANN, "Ancient Symbols in Modern Afghanistan," *Ars Orientalis* 2, 1957, p. 5-34.

and warmth. Consequently, the struggle between the dragon/snake and the bird, i.e. the female and the male principles, embodies fertility. According to this world view the fish often represents the female dimension: it is associated with fertility because of its countless eggs. The range of motifs in Afghan folk art, for instance, shows that sometimes there is a blending of the female and the male principles: dragons and snakes have a bird-like appearance and birds are covered with scales. In Afghanistan, these motifs are especially depicted on material objects associated with marriage and consequently human fertility, for example, in jewellery, amulets, dowry utensils, and items of personal hygiene.

Nevertheless, in my opinion, it is very problematic to assume that these ancient ideas could have been preserved in the figurative motifs on the late Ottoman shoehorns studied here. Of course, any interpretation in this context must necessarily be tentative. Discussing the theme of a dragon, snake, and fish in opposition to a (sun-) bird regarding Afghan folk art, Cammann emphasizes that "… some significant clues have also been found in other areas farther west; because, in spite of regional differences which have created separate national cultures like that of Persia, many ideas and cultural patterns were widely spread throughout the Islamic world by the movement of peoples, by trade and military relations, and by a common heritage from earlier civilizations — especially on the folk level"[21]. In fact, in Anatolian Seljuk art we find reliefs reflecting a fight between the dragon and the eagle as well as fighting scenes between animals related to the moon and those related to the sun[22]. Gönül Öney concludes in that context: "We can thus say that fight between astral mythological opposite forces are symbolized in… eagle-dragon… compositions. Symbols of goodness and evil, light and darkness, day and night, the sun and the moon, local populace and enemy are shown fighting, but the first ones are always victorious over the second"[23].

Considering our late Ottoman shoehorns, we may suppose that the craftsman was no more aware of the rich symbolic meaning, which was associated with the mentioned figurative motifs in earlier periods of Near Eastern cultures. It is therefore likely that he decided to shape the handles of the newly introduced shoehorns selecting from the repertoire

[21] CAMMANN, *art. cit.,* p. 5.

[22] ÖNEY, "Dragon figures…," *art. cit*., p. 202 (Afyon tombstone, 13th c.), p. 207 (Urfa gate in Diyarbakır, 1183/84), cf. p. 213-15.

[23] ÖNEY, *ibid.,* p. 215.

of motifs available to him. These motifs can be considered as part of the folk tradition of the Ottomans. They are also used by the craftsmen who shape the handles of Turkish walking sticks made for example in Devrek, a small town in the region of the Black Sea. In both cases we observe late reminiscences of ancient forms.

Bird

Description: Turning back to the late Ottoman shoehorns there is one important type (4 pieces) representing a link between the motifs of a snake-dragon or a snake *(yılan)* and a bird *(kuş)*. The hybrid creature depicted here has a rounded neck covered with scales and a head with clear features of a bird of prey; the beak-like mouth again evokes the idea of a bird-dragon (fig. 10)[24]. An emblematic composition involving combatant animals form the handle of two other shoehorns (fig. 11). Both a snake and an eagle *(kartal)* represent the above mentioned mythical struggle between the chthonian and the uranian principles in the most expressive and naturalistic way[25]. The reptile curls itself round a tree-stump on which the eagle is sitting, while both animals are biting each other's heads. A third type of this series, represented by five pieces, shows a single falcon or eagle whose tail-feathers merge into the proper "spoon" (figs. 12, 13)[26]. The bird's head is turned diagonally to the left.

A bird is also depicted on one shoehorn of our collections cast in iron which seems to be, by far, the oldest among the material available here (fig. 14)[27]. The outer curvature of the spoon-like part of the shoehorn is covered with engravings: on the upper part, tapering off to the quadrangular handle, a flowerpot is depicted, below which there are two lines (one framed in a cartouche) with signs which are indecipherable. On the bottom, we have the date 1216 H. (= 1801 CE). Of particular interest is the slender, neck-like shape of the handle which already starts on the

[24] Collection Fondakowski (H 8,9 cm, W 106 gram); Art dealer (H 9,3 cm, W 121 gram, with a loop to hang it; H 8,8 cm, W 76 gram); Private collection (H 8,5 cm; a remarkably well executed piece showing a head in profile with the end of the upper lip pointed upwards and with a half-open mouth exposing teeth).

[25] Collection Fondakowski (H 9,9 cm, W 245 gram); Collection Meyer (H 8,8 cm, W 250 gr). Cf. BAER, *op. cit.,* p. 115.

[26] Collection Fondakowski (H 7,6 cm, W 207 gram); Collection Meyer (H 7 cm, W 143 gr); German Shoe Museum (Inv.-No. 6.74.80; cf. *Deutsches Schuhmuseum*, No. 6.74.80); Art dealer (H 7,3 cm, W 157 gram; H 7,5 cm, W 192 gram).

[27] Collection Fondakowski (H 13,5 cm, W 97 gram).

spoon's inner curvature, goes upwards in a slight curve and ends in a hook in order to hang it on a board. Incisions on all sides of the handle reveal the shape of a bird indicating the beak, the eyes and the feathers of the neck.

Discussion: Birds are not only variously depicted in Seljuq and Ottoman art[28], but also in contemporary Turkish folk culture we find a general love for birds, especially for the turtle-dove *(kumru, yusufçu, İshak kuşu)*, the stork *(leylek)*, and the crane *(turna)*[29]. The handles of our shoehorns, however, clearly depict birds of prey which played an important role in ancient Turkish mythology. Eagle *(kartal)*, hawk *(balaban doğan)*, and kite *(çaylak)*, for instance, were associated as *ongon* with the different tribes of the Oghuz[30]. Obviously, these birds of prey appear as divine birds and as givers of blessings and protection. The eagle, for example, is variously depicted not only in Anatolian Seljuk art but also in later periods[31]. Also in the iconographic tradition of oriental christianity, the Holy Spirit is almost always represented by a golden hawk or eagle[32].

The corresponding motifs of the snake-dragon and the bird appear to be deeply rooted in the symbolism of the Iranian cultural area and of traditional Near Eastern cultures. In Anatolian Seljuk art we even find depictions of the dragon and the eagle together with the tree of life[33]. In view of their specific symbolic value associated with fertility, the question whether the combination of these motifs with shoehorns can be interpreted simply as decorative or as representives of apotropaic emblems remains. The fact that the use of the shoehorn is connected to

[28] Concerning the depiction of birds in Seljuq art see for example Fulya BODUR, *Türk Maden Sanatı. The Art of Turkish Metalworking*, Istanbul, 1987, Cat. Nos. A 7, A 8, and ÇORUHLU, *Türk Sanatı'nda Hayvan Sembolizmi*, p. 87. In the late Ottoman period, for instance, parfum glass bottles and handles of brazier's lids were sometimes shaped as a bird (made by craftsmen from Trabzon). It is revealing to observe that the latter figures (cast in brass) have their head turned left in the same way as our shoehorns.

[29] Jean DENY, "Turc İshak Kuşu: 'L'oiseau d'Isaac'," *Revue des Études Islamiques*, 1963, p. 143-150; ROUX, *op. cit.*, p. 268-270. Cf. Jean-Paul ROUX, *Faune et Flore Sacrées dans les Societés Altaiques*, Paris, 1966.

[30] ROUX, *Les Traditions des Nomades…, op. cit.*, p. 264-65. Cf. ÇORUHLU, *op. cit.*, p. 73-92.

[31] ÖNEY, "Die Figurenreliefs an der Hüdavent Hatun Türbe in Niğde," *Belleten* 31/122, 1967, p. 164-167.

[32] CAMMANN, "Ancient Symbols in Modern Afghanistan," p. 23.

[33] ÖNEY, *art. cit.,* p. 166 (figural reliefs on the facades of the Çifte Minareli medrese in Erzurum and of the Hüdavent Hatun türbe in Niğde).

the shoe as well as to the feet, points to a specific symbolism. In many cultures of the world, from ancient Europe and Asia until modern times, the human feet (initially only the female feet, but later on also the male as well as the feet of gods) have been widely seen as seats of vitality associated with fertility[34]. The foot is the part of the body by which blessings and fertility are bestowed upon others. In consequence, the footprint also became a venerated symbol: we think, for example, of the holy *paduka*s in Buddhism and Hinduism as well as of the *qadam*s of the Prophet Muhammad and of Islamic saints. Finally, the symbolic meaning of the foot was carried over to the shoe which covers the foot and has been interpreted by psychologists as a symbol of the female sexual organ (vs. shoe fetishism with erotic connotations). Taking into account the above said, we may conclude in our context that the motifs of the snake-dragon and the bird encountered in Turkish shoehorns are probably not as accidental or simply decorative as they seemed at first sight: they are significant (even if the people who manufactured and used these shoehorns were no more aware of this underlying significance) and fall into the same symbolic category.

Horse

Description: Another animal depicted on the shoehorns is the horse. The handles of six objects considered here are shaped as the head of a horse. The first type, represented by two pieces, has an elongated head with bridles in which the place of the snaffle *(gem)* is indicated by a loop (fig. 15)[35]. A cross consisting of two slanting lines is incised on the protruding forehead. Nostrils are lacking. The mane, almost totally, covers the arched neck. The second type, represented in high quality by one of the smallest and lightest shoehorns in the studied collections, has an extraordinary iconography (figs. 16, 17)[36]. It shows a naturalistically

[34] AIGREMONT, "Fuss- und Schuh-Symbolik und -Erotik," in M. ANDRITZKY, G. KÄMPF, V. LINK, eds., *Z.B. Schuhe. Vom bloßen Fuß zum Stöckelschuh. Eine Kulturgeschichte der Fussbekleidung*, Gießen, 1991, p. 172-174.

[35] Collection Fondakowski (H 9,3 cm, W 178 gram); Collection Meyer (H 8,2 cm, W 146 gram).

[36] Collection Fondakowski (H 8,5 cm, W 99 gram); Private collection (H 8 cm; in very good quality). Two other pieces of that type (Collection Meyer, H 8,8 cm, W 133 gram; German Shoe Museum, Inv.-No. 6.74.81; cf. *Deutsches Schuhmuseum*, No. 6.74.81) have much rougher contours and scarcely show details (the protruding head of the horseman, for example, has no features at all).

shaped head (with a slightly protruding forehead; nostrils and ears are indicated) in full bridle *(atın başlık takımı)*, and an arched neck with a trimmed mane which is flanked by two figurative representations. On the left side only the upper part of the body of a rider is depicted who rests against the neck of the horse (fig. 16). He carries a flat cap and his right arm stretches towards the mouth of the horse thereby mingling with the reins. On the right side of the horse's neck, we see the head of a smaller animal, probably a hunting dog's, protruding from a saddle bag (fig. 17).

Discussion: Before discussing the meaning of these representations of horses, I would like to emphasize the formal resemblance and relationship between the sculpted handle of a shoehorn while in the position for use and the spurs *(mahmuz)* of the riding-boots. Possibly, the existence of elaborately sculpted shoehorns in late Ottoman times is not accidental, taking into account the historic background of the Turkish peoples of the Central Asian steppe.

The art of the Seljuq dynasty is exceptionally rich in figurative representations of riders, horse games, hunting scenes, etc[37]. Like other Turkish peoples, the Seljuqs (and later the Ottomans) were connoisseurs of horses, studying and writing hippological literature, breeding and trading excellent horses, using them in the army, for hunting, playing polo or *jerid*, and for purposes of prestige. Tributes were paid in the form of horses and horses were given as precious gifts to persons of noble status. Among the Seljuqs, as well as in later Ottoman society, horses were associated with rulers, heroes, and high-ranking dignitaries. Consequently, the horse became a general symbol for power and authority which apparently inspired the metal craftsmen in the 19th century to produce shoehorns of this particular shape. Similarly, in the second half of the 19th century, potters in Çanakkale shaped the spouts of zoomorphic aquamaniles in the form of a horsehead and the artisans manufacturing walking sticks used the same motif for the shape of handles.

[37] Marit KRETSCHMAR, *Pferd und Reiter im Orient. Untersuchungen zur Reiterkultur Vorderasiens in der Seldschukenzeit*, Hildesheim/New York, 1980. On the material culture of Turkish horsemanship see Faruk SÜMER, *Türkler'de Atçılık ve Binicilik*, Istanbul, 1983.

Human Face

Description: A single shoehorn in our collections has the representation of a human face at the end of its handle (fig. 18)[38]. Incisions on the stylized mask-like face indicate hairline, eyebrows, and mouth; the eyes are deep-set, the nose is protruding. In addition, the neck is outlined. The flat face rests on the top of the rectangular arched handle. A half-round protrusion (cf. fig. 6) on the lower part of the handle's end gives the impression of the back of a head.

Discussion: On the face of it, the anthropomorphic representation shows similarities with prehistoric idols. Nevertheless, from time to time mask-like human faces or human-like masks are depicted in Islamic art. This particular motif is found, for instance, on a brass spoon from Iran or Syria (15th c.) and on a begging bowl from Iran or Afghanistan (19th/20th c.)[39]. An adequate explanation for this motif has yet to be presented. In the present case it could quite be an individual design of the craftsman.

CONCLUDING REMARKS ON MODERNITY

In addition to the traditional shoehorns described above, three other brass pieces have to be described: The first one probably dates between the end of the 19th and the first half of the 20th century (fig. 19): it has an elongated, only slightly curved form, the handle (of which a part is broken) consists of a symmetrically depicted floral ornament worked à jour, which clearly shows European influence[40]. An arabesque motif is engraved on the outer curvature of the "spoon".

The second piece is extraordinary on account of its handle shaped as the head of a feline (fig. 20)[41]. Features of the stylized head (with a loop to hang it on) are the pointed ears, marked eyebrows, and whiskers; the round eyes and mouth have glass inlays. On the backside the feline's head is deepened providing an ideal grip for the thumb. Interestingly, in

[38] Collection Fondakowski (H 9,1, W 97 gram).

[39] GIERLICHS, *Drache-Phönix-Doppeladler*, p. 9, 45 (cat.- No. 21); Jürgen W. FREMBGEN, *Kleidung und Ausrüstung islamischer Gottsucher. Ein Beitrag zur materiellen Kultur des Derwischwesens*, Wiesbaden, 1999, cat.-No. 27.

[40] SMV (Inv.-No. 98-320 021; L 14,8 cm, W 55 gram).

[41] Collection Akayya (L 15,9 cm).

the 19th century a brand of Turkish soap was cast in a mould showing a naturalistic head of a cat[42].

The third brass shoehorn used for baby's shoes is very small and simple bearing no decoration (fig. 21)[43]. The vase-like form of the "spoon" merges into a small round handle which has a loop.

Until the 1950s and 1960s, shopkeepers in the bazaars of Istanbul dealing in household goods kept shoehorns in stock which were cast in brass. Generally, these *çekecek* were of simpler form without figurative decorations. Later on, they were replaced by shoehorns made of white metal and (since the 1980s) by plastic ones.

[42] Said ÖZTÜRK, Gülden SARIYILDIZ, "Sabun," *Tombak. Antika Kültürü Kolleksiyon ve Sanat Dergisi* 15, 1997, p. 42-54, cf. especially p. 45.

[43] SMV (Inv.-No. 98-320 022; L 7,0 cm, W 21 gram).

Jürgen Wasim FREMBGEN, *Shoehorns in Late Ottoman Turkey*

This paper deals with metal shoehorns in late Ottoman Turkey (most of them cast in brass), which are from various private and public collections. The handles of the shoehorns studied here are figuratively decorated with dragons, snakes, birds, horses, and in one case also a human face. The animal heads are either shaped in a relatively naturalistic way or show different degrees of stylization. The descriptions of the different types of shoehorns are followed by a discussion of the motifs, their symbolic meaning, and their significance in folk tradition.

Jürgen Wasim FREMBGEN, *Les chausse-pieds de la période tardive de la Turquie ottomane*

L'article présente des chausse-pieds métalliques, pour la plupart fondus en laiton, datant de la période tardive de la Turquie ottomane, conservés dans des collections privées et publiques. Leurs poignées figuratives représentent des dragons, serpents, oiseaux, chevaux et, dans un cas, une face humaine. Les têtes d'animaux sont conçues d'une manière relativement naturaliste ou témoignent de différents degrés de stylisation. La description des divers types de chausse-pieds est suivie d'une interprétation des motifs, de leur sens symbolique et de leur signification dans la tradition populaire.



Fig. 2 Shoehorn ending in a bird-like dragon-head



Fig. 1 Shoehorn depicting a snake-like dragon in a naturalistic way



Fig. 4 Shoehorn with a half-naturalistic, half-stylized dragon-head

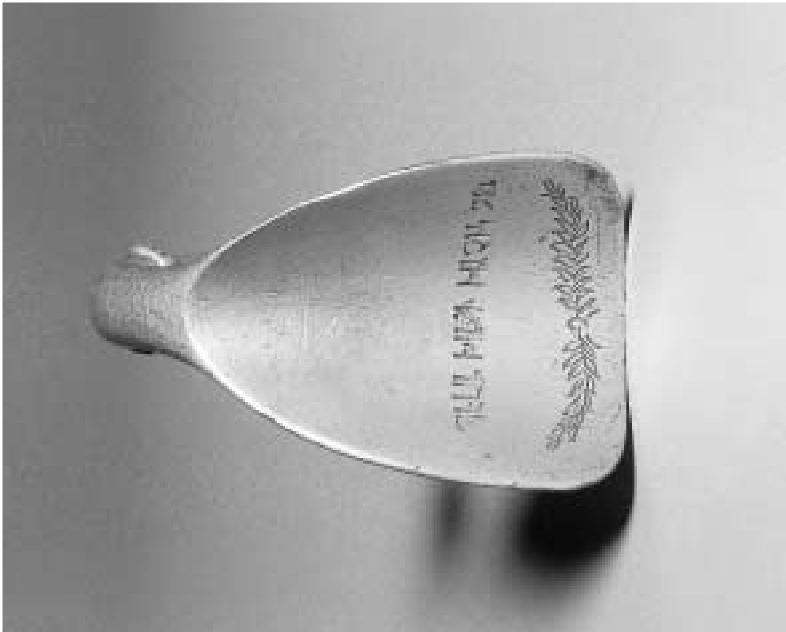


Fig. 3 Dated shoehorn (fig. 2) with an Armenian inscription



Fig. 5 Shoehorn with a dragon- or snake-head documenting a further stage of stylization



Fig. 6 Shoehorn with a very stylized dragon- or snake-head

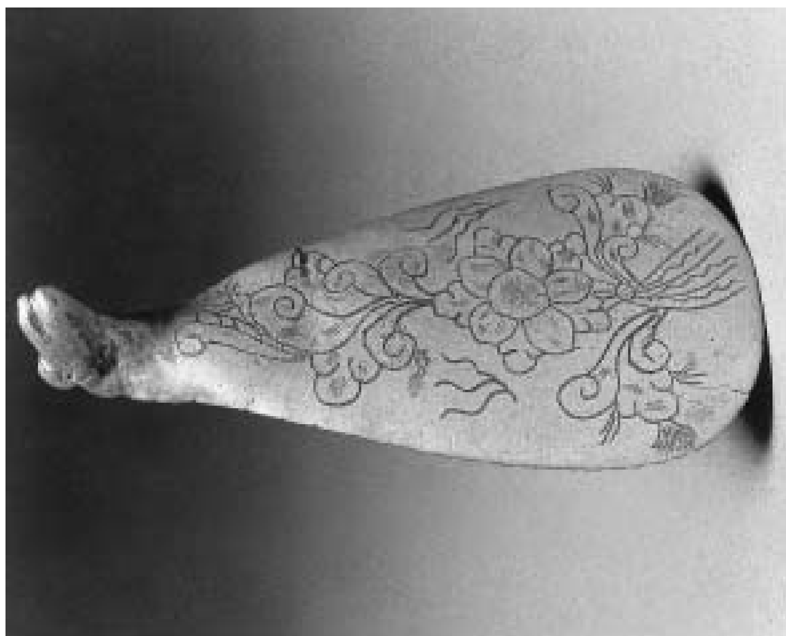


Fig. 7 Shoehorn with the head of a snake-like dragon and a floral ornament

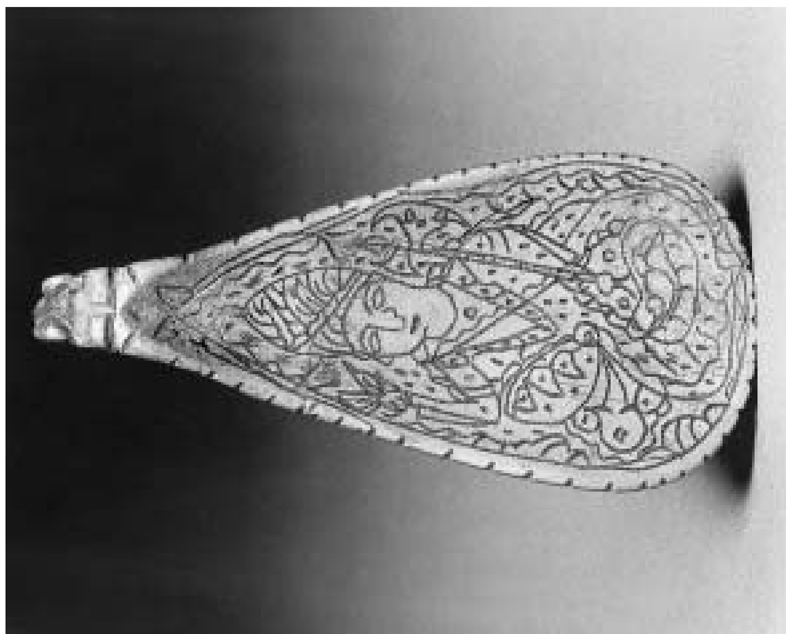


Fig. 8 Shoehorn with the depiction of a dervish on its inner curvature (fig. 7)



Fig. 10 Shoehorn depicting a hybrid creature between dragon and bird



Fig. 9 Spout of a water tap with a dragon-head



Fig. 12 Shoehorn depicting a falcon or eagle



Fig. 11 Shoehorn with eagle and snake in combat



Fig. 13 Shoehorn depicting a falcon or eagle



Fig. 14 Iron shoehorn in the shape of a stylized bird

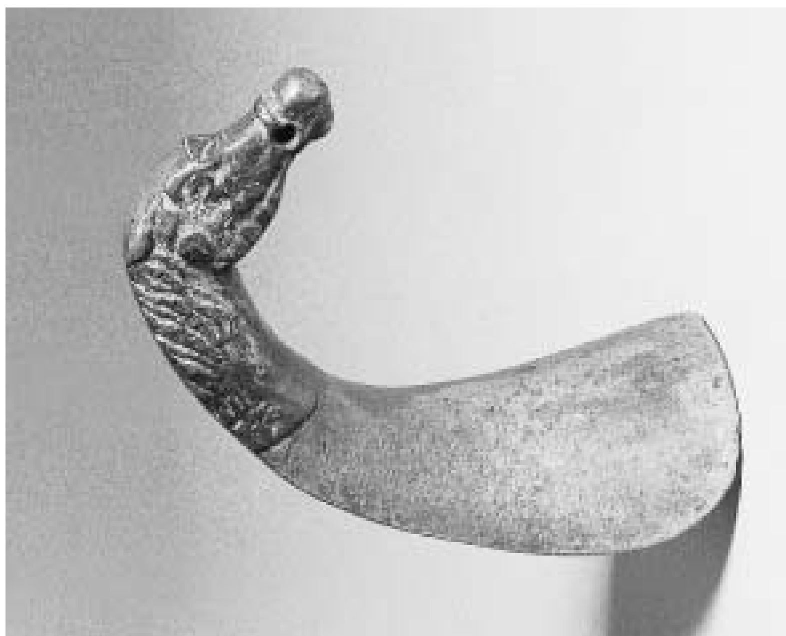


Fig. 15 Shoehorn with the head of a horse

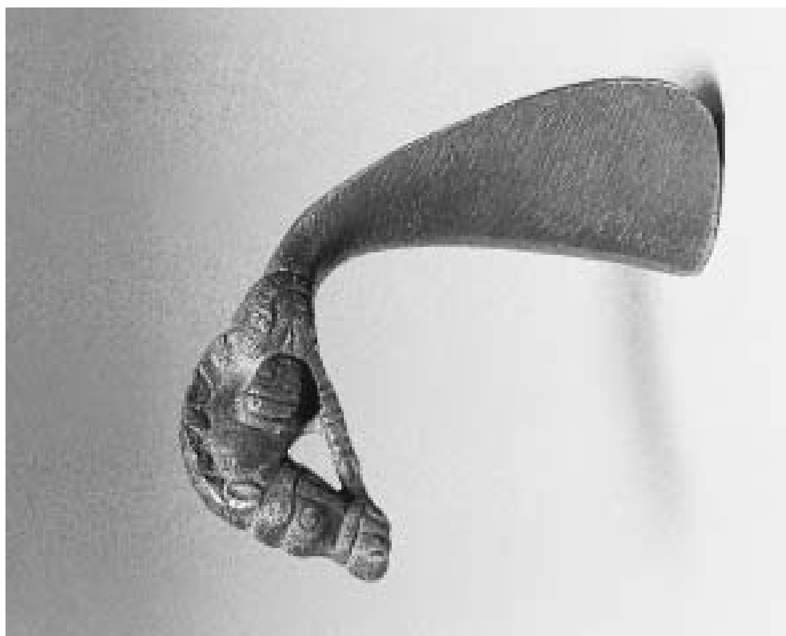


Fig. 16 Shoehorn (left side) with horse-head and rider

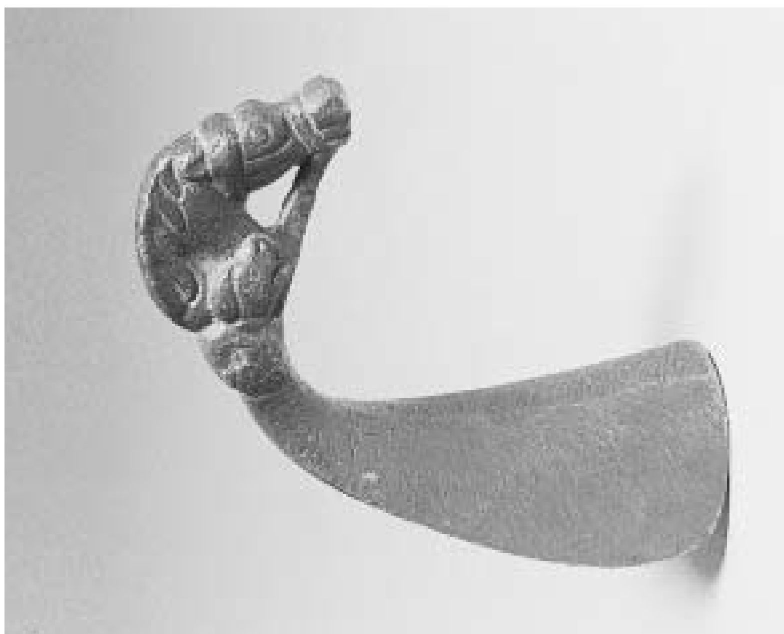


Fig. 17 Shoehorn with a hunting dog (right side of fig. 16)



Fig. 18 Shoehorn depicting a human face



Fig. 20 Shoehorn depicting the head of a cat

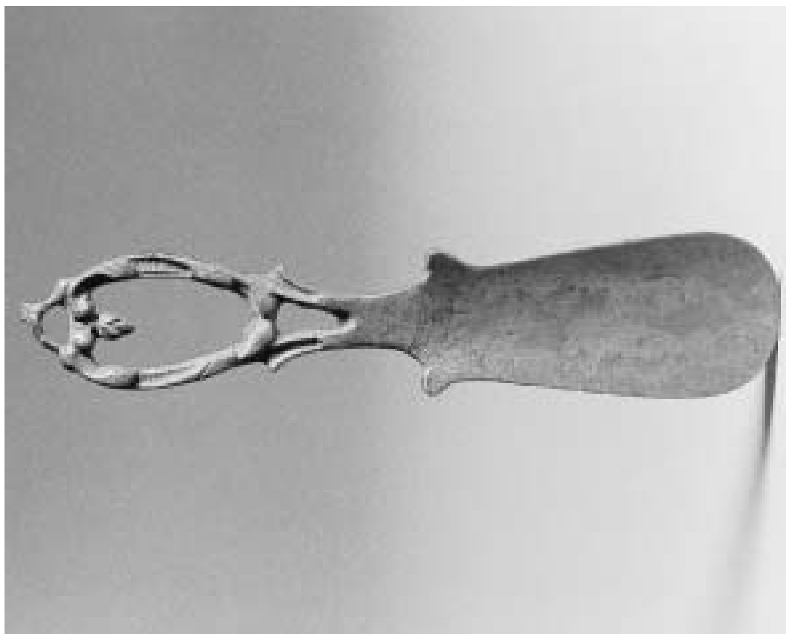


Fig. 19 Modern shoehorn dating from the first half of the 20th century

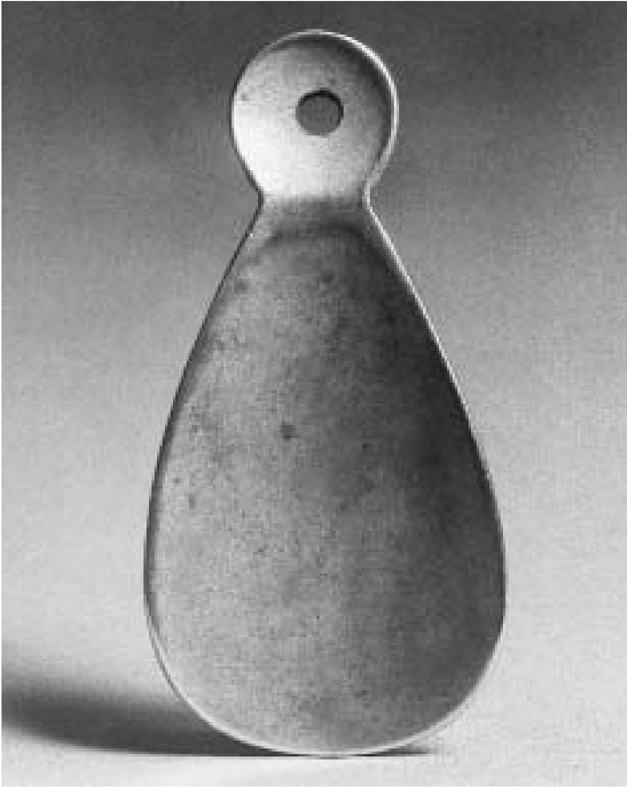


Fig. 21 Small shoehorn for baby's shoes

LES INVENTAIRES APRÈS DÉCÈS, SOURCES FROIDES D'UN MONDE VIVANT

Les récits de vie, les chroniques, les enseignements recueillis depuis quelques années auprès de témoins encore vivants d'événements anciens, dénommés « sources orales », sont censés restituer le mouvement, l'émotion, les sensations, et permettre une communication directe et animée avec les acteurs du passé. À l'inverse, les inventaires après décès évoquent plutôt ces « cartulaires » et chartes de l'abbaye de Cluny que décrivait G. Duby, « ces débris d'écritures venus du fond des âges comme les épaves surnageant d'un complet naufrage, ces objets couverts de signes que l'on peut toucher, flairer, regarder à la loupe »[1], desquels toute forme de vécu est exclue. Élaborés au terme de l'existence, ces documents ont une fonction qui n'est pas de recomposer la vie du défunt, de reconstituer son historia : banals outils d'administration, ils sont simplement destinés à transmettre un héritage.

Ces « sources froides » sur lesquelles nous travaillons depuis dix ans se composent de quelque 600 inventaires, dressés par un juge, le *qassām ʿarabī* (juge diviseur d'héritage), ne traitant que de la population civile de la ville de Damas, entre 1686 et 1717[2]. La majorité des actes (450) est consacrée aux successions des Damascains ; le reste concerne des étrangers à la ville, morts de passage, pour la plupart pèlerins accomplissant

Colette Establet est maître de conférences à l'Université d'Aix-en-Provence, Jean-Paul Pascual directeur de recherche CNRS, IREMAM, 3-5 avenue Pasteur, 13617 Aix-en-Provence Cedex, France.

[1] G. Duby, 1991, *L'histoire continue*, Paris, Le Seuil, p. 36.

[2] Voir *Familles et fortunes à Damas, 450 foyers damascains en 1700*, Damas, 1994, et *Ultime voyage à La Mecque*, Damas, 1998.

leur voyage, et que la mort saisit à l'aller ou au retour de La Mecque. Ces textes que l'on retrouve dans les anciennes provinces de l'Empire ottoman sont construits selon un modèle relativement uniforme : un préambule donne le nom du défunt, ses titres, quelquefois son métier (souvent deviné d'après la nature des biens possédés), son lieu de résidence ou de travail, les noms et qualités des héritiers et des personnes qui les représentent et sollicitent l'intervention du juge. Dans une deuxième partie, le cadi et ses scribes procèdent à l'énumération chiffrée de l'actif, biens meubles, immeubles, créances de la personne défunte. Le juge a scrupuleusement décrit les objets possédés par le défunt, incitant l'historien au travail de l'archéologue recherchant sur son terrain de fouilles les vestiges du passé : se trouvent ainsi entassés tous les biens contenus dans la maison du Damascain ou transportés par les pèlerins, au début du XVIII[e] siècle. La troisième partie établit le passif de la succession : dépenses d'inhumation *(taǧhīz wa takfīn)*, frais divers d'enregistrement et de courtage, dettes, et, dans le cas d'un défunt, arriéré de la dot, ou plus exactement du douaire dû à l'épouse *(mu'aḫḫar ṣadāq)*. Enfin, dans une dernière partie, le montant net de la succession est partagé entre les héritiers.

PLUS FROID, TU MEURS !

Aucune vie, aucun mouvement dans ce type d'acte

Le parcours d'un homme sur la voie de l'enrichissement ou de l'appauvrissement, son propre regard sur ce trajet accompli n'existent pas dans un document qui est destiné à fixer de façon statique le montant et la composition du patrimoine d'un défunt au jour de sa mort. En 1687, date à laquelle l'acte est rédigé après décès, un certain *ḥāǧǧ* 'Abd al-Raḥmān b. Ḥasan laisse à ses héritiers, son épouse et cinq enfants, 158 piastres, du numéraire et quelques effets dont la valeur s'élève à 17 piastres. Le montant de son héritage est grevé d'un passif de 21 piastres. Restent donc 137 piastres que vont se partager les héritiers selon la loi islamique.

Aucune des turbulences de la vie ne se reconnaît non plus dans la sèche description de la situation familiale du défunt : quand il décède, il est marié ou célibataire, a eu successivement un ou plusieurs conjoints, est monogame ou polygame ; il a, ou non, des enfants, majeurs et

mineurs. De tous ces acteurs de la vie familiale, il ne reste que des noms dépourvus de chair, sans que le déroulement de l'existence au sein de la famille ne puisse être le moins du monde pressenti. Seuls, les acteurs vivants sont mentionnés : les disparus, disparus en tant qu'héritiers, n'intéressent pas le juge ; et l'on ne saura jamais, dans ces familles composées en moyenne de deux ou trois enfants, combien de bébés sont nés et sont morts avant le décès de l'un de leurs parents. Les mariages, les naissances, et le cortège d'émotions quotidiennes qu'ils engendrent n'ont pas laissé de trace.

Un récit de vie, une biographie, une chronique mettent en relation des personnages qui ont eu des liens, des conflits, économiques, intellectuels, affectifs : le document s'ordonne autour de la structure d'un organisme vivant. Nos actes présentent des personnages qui n'ont entre eux d'autres rapports que ceux créés par le destin les frappant à des dates voisines. Une chronologie mortuaire, en quelque sorte, résultant du plus grand des hasards, juxtapose dans un même registre des documents incohérents.

La froideur, la sécheresse des informations que fixe l'inventaire après décès est encore accentuée par la langue utilisée par le juge et ses scribes, une langue d'administration dont les formes répétitives répondent à la finalité de l'acte et sont le résultat d'une tradition judiciaire soucieuse de rigueur. Les préambules des actes identifient le défunt, précisent le lieu du décès, donnent la liste des héritiers, rappellent les noms des personnes qui ont pris l'initiative de l'acte et ceux des témoins. Aux noms et aux lieux près, tous les préambules sont rédigés comme celui que nous avons cité dans *Ultime voyage à La Mecque* :

« Enregistrement des [biens] laissés par feu le ḥāǧǧ ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥasan de la *wilāya* de Bāl Yali, décédé à l'extérieur de Damas la bien gardée, dans la maḥalla al-Ḥasūdiyya dans la maison de ʿAbd al-Laṭīf ; son héritage est à partager entre son épouse la *ḥurma* Maryam et ses enfants Sulaymān, Ḫalīl, Aḥmad, Ibrāhīm et Alif(?), qui résident dans sa *wilāya* susmentionnée. La liste de ses biens a été dressée à l'initiative *(mubāšara)* du ḥāǧǧ ʿUṯmān b. Muṣṭafā de la [même] *wilāya*, exécuteur testamentaire (*waṣī)* choisi par le défunt ; [les dispositions testamentaires] ont été légalement reconnues par les témoignages du ḥāǧǧ Muṣṭafā b. al-ḥāǧǧ Ḫiḍr et du ḥāǧǧ ʿAlī b. [blanc] de la même *wilāya* et de Aḥmad Aġā b. Ibrāhīm, *amīn* du Bayt al-Māl actuellement à Damas. [Cet acte] a été établi en toute connaissance [devant] Saʿdī Efendī, le *qassām*, que son mérite dure. » Ces formules neutres et formalistes s'appliquent à tous les défunts.

La liste des biens du défunt est tout aussi dépourvue d'affect. Le ḥāǧǧ ʻAbd al-Raḥmān b. Ḥasan possède : un cheval hongre *(ikdīš)* qui vaut 10 *qurš,* dix foulards *(būšiyya)* à un *qurš,* un peu de café (un *raṭl*, un *qurš*), un pantalon bouffant *(şalvar)* avec deux chemises *(qamīṣ)* et deux caleçons *(libās)*, dont l'ensemble est estimé à deux *qurš,* deux sacs de filotin *(ǧuwāl)*, un tapis *(bisāṭ)* et un manteau *(yapanca)*, un *qurš,* un *iḥrām*, 27 *miṣriyya*, quatre foulards *(būšiyya)* rouges et six verts, 28 *miṣriyya*. Sans verbe, à peine animées par quelques adjectifs de couleur, d'état ou de forme, ces descriptions évoquant un amas de choses inertes n'expriment pas plus de vie qu'un matériau brut. Nul regret, nulle émotion dans ces actes, dont le ton est à l'opposé de celui de l'oraison funèbre.

De l'utilisation des machines

La méthode utilisée pour traiter cette source sérielle n'a fait qu'accentuer l'aridité des documents. Feu le ḥāǧǧ ʻAbd al-Raḥmān b. Ḥasan s'est vu ainsi réduire à l'état de tableau figé, entouré de boutons de différentes formes. L'ensemble de ces informations, saisies grâce au logiciel Données et Outils[3], a ensuite été traité au moyen de tableaux croisés classiques, ou par l'analyse factorielle des correspondances[4], ou même par l'analyse textuelle des données[5] suscitant l'apparition de chiffres, de tableaux et de graphes secs et rébarbatifs résultant du travail mécanique de l'ordinateur, bref des méthodes d'analyse quantitative éloignées, en principe, de la vie que devraient restituer les analyses qualitatives des actes.

MORTS SAISIS SUR LE VIF

Malgré la froideur de ce type de sources par essence dépourvues de sentiments et d'affects, malgré le choix de cette méthode d'analyse quantitative et figée, se faufilent par moments, en marge de notre grille d'interrogations, accidentellement presque, des éléments d'informations

[3] Données et Outils, Laboratoire MIS, J.-J. Girardot, Université de Besançon.

[4] Logiciel Anaconda, Laboratoire MIS, J.-J. Girardot, Université de Besançon.

[5] Logiciel Spadt T, mis au point par le CISIA, par M. Lebart, A. Morineau, M. Becue, L. Haeusler, utilisé seulement pour l'étude des bagages de 135 inventaires de pèlerins morts à Damas, longues listes comprenant plus de 11 000 termes ; et logiciel Hyperbase, E. Brunet, URL 9, CNRS, Université de Nice destiné à analyser les listes de biens domestiques présents dans 121 inventaires de Damascains (35 892 mots).

qui se rattachent de près au déroulement de l'existence, suscitant l'émotion du lecteur. Ces éléments non prévus, hors questionnement, ont cependant souvent trouvé leur place sur nos fiches : ce sont souvent nos « notes », hors de notre approche initiale, ne concernant ni l'identification du défunt, ni le recensement de ses biens.

Ces impressions fugitives font d'abord allusion à ce qui est en train de se passer : un individu est en train de mourir et la sensation en apparaît dans les documents. Le défunt a senti venir la camarde ; il en a eu quelquefois le temps. Quatre actes mentionnent des sommes déduites de l'actif pour régler les frais entraînés par une maladie qui a amené l'intervention de médecins (*ḫarǧ aṭibbā' fī maraḍ al-mutawaffī* ou plus simplement *ḫarǧ fī maraḍ al-mutawaffī*), ou a été apparemment la cause directe du décès *(fī maraḍ al-mawt)*. Mais, plus généralement, apparaissent les traces du souci et du tracas qu'a provoqué le sentiment de l'imminence de l'événement dans les testaments qu'ont souvent établis les disparus inquiets de leur salut.

Quelques défunts, qui n'ont jamais accompli le pèlerinage, laissent ainsi quelques piastres comme *badal ḥaǧǧ* : pour se mettre en accord avec les obligations de l'islam, ces *qurūš* serviront à se faire remplacer par une personne de confiance qu'il choisit pour accomplir pour lui la visite à La Mecque, aux villes saintes et accéder ainsi au paradis. D'autres plus nombreux, cinquante-huit sur quatre cent cinquante, ont consacré une somme, plus ou moins importante selon leur fortune, pour s'acquitter dans la juste tradition musulmane de l'aumône légale *(ṣadaqa)*, un des défunts ayant stipulé clairement par testament que cent piastres sont à divertir de son patrimoine pour être distribuées aux « pauvres » *(li al-fuqarā')*. Dix de ces cinquante-huit défunts, et une trentaine d'autres ont dans leurs volontés dernières attribué quelques piastres à un don de nourriture *(ṭa'ām)*, accompagné de rares fois (5) de pâtisseries, destiné vraisemblablement aux plus démunis ; deux ont très explicitement précisé « pour les pauvres durant trois jours », à l'évidence les trois jours qui suivent le décès. Enfin, un certain Turcoman dénommé Amīn al-dīn b. Yaġma accomplissant un acte de bienfaisance, a choisi de laisser 10 piastres pour l'entretien de la mosquée al-Mi'marī de Qubaybāt, faubourg de Damas où étaient plus particulièrement installés les Turcomans.

L'angoisse a été telle parfois que certains d'entre eux n'ont pas hésité à recourir à des pratiques sans doute courantes, mais dont l'orthodoxie pose question. Non orthodoxe à coup sûr mais répandue, la « construc-

tion en pierre » *(qabr bi ḥağar)* qu'un défunt a prévu de faire réaliser sur sa sépulture. Mais qu'en est-il de ces *isqāṭ ṣalāt,* ces « rattrapages de prières omises », auxquelles quatorze personnes, dont deux femmes, ont par testament affecté quelques piastres ? On doit vraisemblablement comprendre qu'à un moment de leur vie, ces personnes ont omis pour des raisons et dans des circonstances qui ne sont pas explicitées dans les documents (oubli, paresse peut-être, occupations triviales peu avouables[6]) d'accomplir leurs prières. Sans doute les juristes des différentes écoles prévoient les cas précis où les prières non-accomplies peuvent et doivent être effectuées pour se mettre en règle avec l'un des fondements de sa religion[7], mais uniquement pour des musulmans vivants. Était-il orthodoxe de vouloir rattraper *in extremis* en distribuant quelques *qurš,* des manquements graves aux obligations de l'islam ? Cette pratique, si l'on en croit les documents, semble avoir été tolérée par les juges. Le célèbre juriste hanéfite damascain Ibn ʿĀbidīn témoigne dans la première moitié du XIXe siècle de l'existence de l'*isqāṭ ṣalāt* pour un défunt en consacrant un long développement à cette question, dans une de ses œuvres[8]. Certains juristes, écrit-il, admettent, par analogie au *badal ḥağğ* notamment, ce « rattrapage de prières omises » quand le défunt l'a demandé par testament. Bien plus, les héritiers ou le légataire peuvent éventuellement exécuter cette repentance *(kaffāra),* ce « rattrapage » pour leur parent décédé en empruntant une somme d'argent. Et il décrit dans le détail la pratique : tout d'abord le nombre de prières non effectuées doit être apprécié par mois, par années, ou sur toute une vie en déduisant douze années pour un homme ou neuf pour une femme, âges où l'un et l'autre atteignent leur majorité ; ces prières sont estimées en mesures de froment, « chaque six prières quotidiennes omises étant évaluées à un *mudd* 1/3 ; la repentance *(kaffāra)* s'élève donc pour un mois à 40 *mudd* ou une demi *ġarāra* [selon le *mudd* de Damas de notre temps], ou 6 *ġarāra* pour une année solaire ». La somme empruntée est

[6] Ibn Kannān, chroniqueur contemporain des documents, note qu'en 1699 le gouverneur de Damas s'inquiète de ce que des Damascains préfèrent le vendredi fréquenter les cafés plutôt que la mosquée pour y accomplir la prière ; il commande à plusieurs reprises des descentes de police dans les cafés qui, faute de clients, furent sur le point de fermer. Muḥammad AL-ṢĀLIḤĪ Ibn KANNĀN, *Al-Ḥawādiṯ al-yawmiyya min tārīḫ 1111h ḥattā 1153h (1699-1740),* éd. A. ʿUlabī, Damas 1994, p. 19.

[7] *Kitāb al-fiqh ʿalā al-maḏāhib al-arbaʿa, Qism al-ʿibādāt*, publication du *Wizārat al-Awqāf wa al-Šuʾūn al-iğtimāʿiyya*, Le Caire 1967, p. 440 *sq.*

[8] Muḥammad Amīn IBN ʿĀBIDĪN, *al-Radd al-muḫtār ʿalā Durr al-muḫtār,* 3e éd., 5 vol., [Le Caire, s. d.], vol. I, p. 685 *sq.* (*Maṭlab fī isqāṭ al-ṣalāt ʿan al-mayyit*).

ainsi « payée » à un pauvre qui la rend en don *(hiba)* à l'héritier ou au légataire, qui la remet à nouveau à ce pauvre ou à un autre et ainsi de suite ; à chaque retour est soustraite une « année » jusqu'à extinction totale de la repentance évaluée[9].

La somme prescrite serait donc, selon l'école hanéfite, une sorte d'« aumône de repentance », destinée à un ou des actes de bienfaisance à l'égard des pauvres et démunis : dans un acte de 1715, un certain Qāsim b. al-ḥāǧǧ Muṣṭafā al-Bahnasī (?) prévoit bien, selon son testament, que 50 piastres seront remises pour son *isqāṭ ṣalāt* à des étudiants en science religieuse pauvres *(fuqarā' min ṭalab al-'ilm)* ; rien n'est précisé pour les autres, sauf le montant de la somme affectée.

D'autres défunts enfin ont prévu des cérémonies de deuil particulières, faisant partie de la tradition damascène, les *ṣabāḥiyya* (faire lire le Coran le matin *(ṣabāḥ)* et *tahlīliyya* (répéter de multiples fois la formule *lā ilah illā Llāh)* sur lesquelles on reviendra.

Toutes ces requêtes traduisent l'inquiétude qu'a ressentie, juste avant de mourir, une certaine population de défunts, désireux d'assurer par ces pratiques posthumes le salut de leurs âmes : les juges n'en notent sèchement que le coût grevant la succession. Ces angoisses ont touché riches et pauvres, indistinctement ; mais quelques indices présents dans les noms et les titres des défunts révèlent que l'on se préoccupe particulièrement de l'accès au paradis lorsqu'on appartient à un milieu de lettrés, *šayḫ* et *ǧalabī*, à un milieu de descendants du Prophète, *ašrāf*, et que ces ultimes requêtes sont souvent présentées par des personnes qui ont su accomplir, durant leur existence, une des obligations de l'islam, le pèlerinage aux Villes saintes, proclamant ainsi leur attachement à leur foi.

L'émotion peut également surgir des situations multiples qu'a engendrées la brutalité, l'imprévisibilité du décès : le monde des abandonnés se manifeste. Ce sont de simples objets, une casserole, une bassine en cuivre, un chandelier, ou des coussins brodés laissés en gage *(amāna)* chez quelque prêteur sans doute, qui font partie du patrimoine d'un pauvre défunt et doivent être restitués aux héritiers. Ou ce carnet *(kunnāš)* tenu par un commerçant en savon qui y notait soigneusement tous les montants des créances qu'il avait accordées ; le juge l'exploite

[9] Une telle pratique est apparemment fort courante dans les zones rurales de la Turquie contemporaine. Nous remercions M. E. Nebioğlu de nous avoir donné cette information.

pour battre le rappel des débiteurs afin de faire bénéficier la succession des dettes recouvrées. Ce sont des animaux, des mules, des chevaux qui, pendant que leurs maîtres mourraient, attendaient dans quelque lieu le moment de reprendre la route ; il a fallu les nourrir et, dans le passif du défunt, est comptabilisée la dépense qu'a occasionnée l'entretien de la bête. Un « nécessaire » à âne vaut par exemple 3 *miṣriyya* par jour. Ce sont enfin des êtres humains. Une femme par exemple, jeune mariée sans doute, meurt sans enfant et sans avoir eu le temps d'accomplir son travail de femme jeune épousée dans la maison : transformer le coton qui devait faire partie de sa dot en matelas et coussins indispensables au coucher ou à la réception. Le coton est resté simple matière brute dont le juge estime la valeur. Une autre femme, une affranchie, et son fils sont décédés, en juin 1692, le jour même de l'établissement de l'acte et tous leurs biens sont immédiatement vendus avec l'autorisation du juge ; cette précipitation rare dans l'exécution de la décision judiciaire laisse soupçonner l'existence d'un événement dramatique : et en effet, il est signalé en 1692, une épidémie de peste « qui fit de grands ravages » à Damas et a sans doute emporté cette femme et son enfant. Ce sont enfin des orphelins, brutalement privés de soutien, pris en charge par quelque parent ou voisin : ils ont été soignés, et le montant de ces frais est présenté parmi les dettes du défunt père ou mère. Ils ne semblent d'ailleurs guère différents, en valeur, du « nécessaire » à âne : la somme destinée à assurer l'habillement *(kiswa),* le manger, le boire, d'un petit d'homme, varie de 1 à 7 *miṣriyya* par jour suivant la situation sociale des parents. Pour le fils, débile mental, d'un humble marchand d'épices *('aṭṭār),* le détail des objets considérés comme indispensables est même précisé : deux chemises, deux pantalons, un matelas, deux draps faits du plus simple des tissus, le *yamanī,* un coussin, une veste, deux casaques, un turban, une tunique et une ceinture. Pour deux autres enfants mineurs, s'ajoutent à ces seuls biens du vêtir et du coucher, le nécessaire pour la confection des repas, quelques casseroles et marmites de cuivre, un seau, un chandelier, deux poêles, une assiette, un plateau, un mortier et son pilon, un porte-dîner, et encore, peut-être vouées à des fonctions religieuses, des aiguières et des bassines.

De toutes ces anecdotes glanées au hasard à la lecture des documents se dégage une série d'impressions fugaces évoquant les turbulences vivantes qui ont précédé, suivi, ou accompagné le moment d'un trépas. Mais ces impressions sont exceptionnelles.

AUTOUR DU DÉFUNT, LA VIE

Au-delà de ce monde des abandonnés, orphelins, veuves ou veufs, premier cercle de l'entourage familial du défunt, de ses objets domestiques, de ses animaux, voire de ses esclaves, l'inventaire, et plus particulièrement les frais divers indiqués dans le passif *(iḫrāǧāt),* éclairent quelques pans d'une société vivante : s'activent et s'affairent nombre d'acteurs de la vie sociale et économique damascène appartenant à d'autres cercles plus ou moins proches de la personne décédée. Leur présence permet de brosser un tableau d'un monde animé qui continue de vivre et qui tire en partie profit de la mort. Ces intervenants sont parfois identifiés par leur nom et leur fonction et leur présence physique réelle est confirmée sur les lieux par l'expression « en présence de » *(bi ḥuḍūr)* ; ou plus indirectement, leur intervention est déduite des frais prélevés et indiqués sous divers termes ou expressions dans le passif de la succession, leur présence étant souvent supposée.

La mort et ses rituels

Point de manifestations de chagrin, pleurs, lamentations ou vêtements de deuil dans ce type de document judiciaire établi d'ailleurs plusieurs mois après le trépas. Dès le décès constaté, des questions matérielles doivent être promptement résolues, et nos actes témoignent des pratiques rituelles conformes à l'orthodoxie musulmane.

Les frais quasiment toujours notés en premier sont le *taǧhīz wa takfīn*, préparation rituelle du corps que l'on enveloppe dans un linceul, deux des quatre obligations d'un musulman vivant envers son frère en islam décédé, en vue de son inhumation rapide[10]. Singulièrement, ces frais ne sont cependant pas mentionnés dans un nombre important de cas (146), dont la plupart (96) concernent des successions de femmes. Une seule fois, le juge a pris soin de faire indiquer que ces dépenses ont été réglées par l'époux *(bi māl al-zawǧ)* ; et l'on suppose que, la plupart du temps, il incombait à l'époux de prendre en charge ces dépenses indispensables au salut de leurs épouses. C'est également la famille proche qui a dû assurer les frais de *taǧhīz wa takfīn* de ces défunts masculins apparemment délaissés : plus de la moitié d'entre eux paraît plus jeune que les autres, souvent célibataires (6), ou n'ayant laissé qu'un seul

[10] M.S. AL-QĀSIMĪ, *Qāmūs al-ṣināʿāt al-šāmiyya*, éd. Z. Al-Qasimy, 2 vol., Paris-La Haye 1960, II, p. 459.

enfant (21), ils ont eu à peine eu le temps de fonder une famille et sont encore entourés, au moment de leurs décès, d'une partie de leurs ascendants vivants (11).

Quoi qu'il en soit, ce prélèvement rétribue l'intervention nécessaire d'un « professionnel de la mort », le *muġassil*, littéralement le « laveur », dont le métier est à Damas si l'on en croit Qāsimī strictement héréditaire. Appelé par la famille, le laveur, ou la laveuse pour les femmes, se déplace avec ses instruments et procède à la toilette *(ġusl)* du défunt sur un banc *(muġtasal)* réservé à cette tâche, l'enveloppe dans le linceul, le déposant dans un brancard-civière *(na'š)* pour transporter la dépouille au cimetière. Là s'achève le concours rémunéré du « laveur de mort ».

La troisième obligation, la prière *(al-ṣalāt 'alayhi),* récitée par un homme de religion n'est pas mentionnée dans les actes et ne semble donc pas faire l'objet d'un prélèvement.

L'inhumation *(dafn)*, quatrième obligation, est la besogne du fossoyeur. Dans les inventaires, la formule souvent utilisée est *taǧhīz wa takfīn wa qabr* : le terme ambigu *qabr* signifiant à la fois la « fosse » et « l'action de creuser une fosse » désigne vraisemblablement la rémunération qui est attribuée au travail du fossoyeur : creuser le trou et enterrer la dépouille du défunt. Dans un seul inventaire est indiqué un prélèvement pour « *dafn wa qabr* » qui pourrait signifier l'action d'inhumer et de construire une tombe ; comme dans celui d'un riche commerçant en tissus, où il est spécifié plus clairement que la sépulture a été surmontée d'une « tombe en pierre » *(qabr bi ḥaǧar).* Enfin dans quatre autres documents, sont mentionnés des frais pour une « nouvelle tombe » *(qabr ǧadīd)*. Il paraît exclu de comprendre ici qu'il s'agit d'une sépulture totalement nouvelle ; émettons plutôt l'hypothèse que la terre comblant la fosse s'étant tassée, affaissée en raison d'intempéries par exemple, il a été procédé par le fossoyeur à un nouvel arrangement du tumulus. Et c'est sans doute le fossoyeur qui est chargé à la demande de la famille de dresser, sur la tombe d'un certain Muḥammad Ǧalabī b. al-šayḫ Aḥmad, un homme aisé, une tente pour abriter probablement intimes et proches du soleil ou des intempéries.

Ce sont là les quatre devoirs rituels qui doivent être rendus à tout défunt musulman et qui apparaissent donc, pour trois d'entre eux, sous forme de prélèvements rétribuant des interventions, dans la plupart des inventaires.

Mais d'autres frais sont déduits de l'actif de la succession pour l'organisation de cérémonies de deuil relevant de traditions propres à Damas,

prévues souvent dans son testament par un défunt inquiet et impliquant la participation d'un « personnel » spécialisé. Deux cérémonies sont ainsi mentionnées dans le passif sous les termes de *ṣabāḥiyya* et *tahlīliyya*[11].

La *ṣabāḥiyya* est indiquée dans treize des quatre cent cinquante inventaires, moins de 3 %. Elle est de tradition sans doute antérieure à l'époque ottomane[12] et elle est attestée dans la chronique d'Ibn Kannān, contemporain des documents étudiés. En 1727 par exemple, le chroniqueur[13] rapporte qu'à la suite du décès de l'épouse du Mufti, la *ṣabāḥiyya* est accomplie à la mosquée des Omayyades. Il ne précise pas toutefois en quoi cette cérémonie consistait. Sans doute doit-on rapprocher cette *ṣabāḥiyya* de deuil de celle que décrit Qāsimī à la fin du XIXe siècle : il est de tradition à Damas, de faire lire le Coran le matin *(ṣabāḥ)* non pas à la mosquée mais sur la tombe du défunt, trois jours de suite seulement pour les pauvres, mais également les trois nuits pour les fortunés. Pour ce service, des lecteurs particuliers, des « chaykhs aveugles » étaient engagés contre rémunération et « bonne nourriture » : pour les gens aisés, deux chaykhs effectuaient la lecture sur la tombe et le quarantième jour trois lecteurs officiaient dans la maison du défunt ; les plus fortunés avaient, de manière plus ostentatoire, recours à leurs services durant les quarante jours suivant le décès, sur la tombe et dans la résidence du personnage décédé.

La *tahlīla*, répéter de multiples fois la formule *lā ilah illā Llāh* à des dates précises après un décès, est une cérémonie connue à Damas à l'époque d'Ibn Kannān qui la mentionne à quelques reprises. Il précise ainsi qu'en rabī' 1147/août 1734 s'achève la *tahlīla* dont un cadi de Damas avait stipulé les conditions d'exécution dans son waqf : « Prononcer, rapporte-t-il, 70 000 fois la formule *lā ilah illā Llāh*, à raison de mille fois par jour, à compter du 14 muḥarram durant 70 jours ; un repas et des pâtisseries furent proposés à la fin de la nuit aux officiants selon la coutume des *tahālīl* chez les Damascains »[14]. Mais, sur nos quatre

[11] Cette coutume est également notée à la fin du XIXe siècle par M.S. AL-QĀSIMĪ, *op. cit.,* p. 324.

[12] *Tārīḫ Ibn Qāḍī Šuhba*, éd. 'Adnān DARWĪŠ, t. II, 1re partie du manuscrit, Damas 1994, p. 25. Retraçant la vie de son père Ibn Qāḍī Šuhba décédé en 1448, son fils rapporte entre autres qu'il avait pour habitude d'assister aux enterrements et aux *ṣubḥa/ṣubuḥ*, cérémonie que l'éditeur rapproche avec quelque raison des *ṣabāḥiyya.*

[13] M. al-Ṣāliḥī IBN KANNĀN, *Yawmiyyāt šāmiyya min 1111 ḥattā 1153-1699 ḥattā 1740*, éd. A. Al-'Ulabī, Damas (s. d.), p. 381.

[14] M. al-Ṣāliḥī IBN KANNĀN, *op. cit.,* par ex. p. 450-451.

cent cinquante inventaires damascains, vingt-deux seulement (moins de 5 %) mentionnent des frais prélevés pour cette manifestation ; elle ne paraît toutefois pas aussi répandue que Qāsimī le suggère quand il donne pour la fin du XIXe siècle une description détaillée de la préparation et du déroulement de cette cérémonie[15] qui fait écho à celle évoquée par Ibn Kannān : elle a lieu la troisième nuit, ou le soir du premier mercredi qui suit le décès, la nuit du 40e jour ou celle de l'anniversaire annuel de la mort, et on y récite le Coran et des *ḏikr*. Dès le décès constaté, comme le rapporte Qāsimī, l'exécuteur testamentaire ou les héritiers engagent un spécialiste de la *tahlīla*, parmi les oulémas ou les chaykhs de confrérie, lui remettant en argent sonnant ce qu'a prévu le défunt ou ce que veulent bien proposer les héritiers. Le chaykh va organiser toute la cérémonie selon un rituel bien précis en acquérant tout d'abord les ingrédients nécessaires à la confection par un artisan spécialisé d'une pâtisserie particulière, une sorte de beignet frit *('awwāma),* que l'on se doit d'offrir aux hôtes en cette occasion. Une fois cette disposition prise, — même si d'autres mets sont présentés, « sans *'awwāma*, la *tahlīla* n'a pas de poids » écrit Qāsimī —, la résidence du chaykh est aménagée, éclairée, pour recevoir les hôtes, le chaykh du *ḏikr* et son groupe (six à dix personnes), éventuellement un groupe de la confrérie *mawlawiyya*. À l'appel de la prière de la nuit *('išā')*, parents et amis du défunt, voisins accompagnés d'enfants — attirés surtout par les pâtisseries — arrivent et après que le café ait été offert, la cérémonie commence, et se poursuit jusqu'au milieu de la nuit : on en entend l'été, dit-il, les manifestations bruyantes dans un rayon de vingt maisons. Elle se déroule en trois séances coupées pour les intervenants par deux pauses de repos, durant lesquelles les invités se restaurent tour à tour selon leur rang[16] et s'éclipsent. Les deux premières séances sont consacrées à la lecture du Coran, suivie de récitations de *ḏikr*, la troisième à la prestation des Mawlawī, suivie par un *ḏikr* et la lecture du Coran.

Ces différentes cérémonies font donc appel à un grand nombre d'acteurs, rémunérés à des titres divers, de la vie religieuse et sociale.

Quelques rares chrétiens font partie de nos défunts : outre les frais de *taǧhīz* et même parfois de *takfīn*, sont parfois mentionnées des contributions pour l'église, le prêtre et des moines, probablement pour un service funèbre, sans que l'on puisse attribuer une indiscutable signification à ces pratiques proches des coutumes musulmanes : forme de syncrétisme

[15] M.S. AL-QĀSIMĪ, *op. cit.,* p. 222-223, 324 et 362.

[16] Sur les mets proposés selon les saisons, M.S. AL-QĀSIMĪ, *op. cit.*, p. 362.

religieux, ou descriptions fantaisistes des cadis, habitués à décrire dans une certaine langue religieuse les rites mortuaires musulmans ?

Tribunal et associés

Autour des différents acteurs qui viennent d'être évoqués, se circonscrit le cercle des intervenants qui sont appelés pour régler, souvent dans l'urgence, des questions matérielles. Apparaît alors le cercle du tribunal : le juge « diviseur d'héritage », son « député » (désigné par le terme *ğuqadār* le plus souvent, plus explicitement parfois par *ğuqadār ḥaḍrat al-Mawlā*)[17], ses scribes et son interprète-traducteur siègent vraisemblablement aux côtés du Grand Juge dans le bâtiment du Maḥkamat al-Bāb, proche de la Madrasa al-Nūriyya[18], au cœur de la ville. Clairement identifié par son nom et son titre en fin du préambule, le juge authentifie l'acte établi devant lui et prélève pour prix de son office une taxe *(rasm qisma)* et pour celui de son député qui agit souvent en son lieu et place, une autre *(ḫidmat ğuqadār)*. Ses greffiers, ils sont plusieurs si l'on en juge par les différentes calligraphies plus ou moins soignées qui se succèdent, sont de parfaits anonymes chargés de consigner de manière légale dans le registre les diverses affaires, et des frais d'enregistrement sont également prélevés *(kitāba* ou *kitābiyya)*. Une contribution dénommée *uğrat qadam*, ou quelquefois plus explicitement *uğrat qadam qassām wa ḫuddām[ihi]*, est mentionnée quand le juge s'est, apparemment, transporté en compagnie de ses aides sur les lieux où sont entreposés les biens qui sont alors enregistrés. L'intervention d'un traducteur-interprète attaché au tribunal est, dans seulement sept inventaires, précisée par une rémunération *(ḫarğ turğumān)*. Il est ainsi fait appel à lui pour trois successions de femmes (trois filles de militaires relativement aisées et une pauvre affranchie), pour l'inventaire d'un marchand de grains jaunes[19] *(ğahra)* juif, pour celui d'un modeste peseur *(wazzān)* musulman, et pour celle d'un humble chrétien célibataire ; mais l'on ne cerne pas les circonstances, la nature et les raisons de son concours qui est sollicité dans six cas traités sous le mandat d'un même juge.

[17] Dans un seul document, apparaissent deux personnages proches du juge dénommés l'un *katḫudā,* l'autre *ğuqadār*, occupant donc deux fonctions différentes.

[18] Muḥammad Ḫalīl AL-MURĀDĪ, *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-ṯānī 'ašar*, 2 vol., 3e éd., Beyrouth 1988, I, 200.

[19] Il s'agit du *Rhamnus infectoria*, baies ou grains d'Avignon, le nerprun des teinturiers, qui a servi à préparer des colorants pour les tissus, *Encyclopedia Universalis*, 1992, 19, 1043b.

Un autre cercle, lié à l'administration financière, apparaît quand la personne est décédée sans héritier. Un ou deux représentants du Trésor, identifiés par leur nom et leur fonction, l'*amīn Bayt al-Māl* généralement, quelquefois son *nāẓir*, voire les deux ensemble, sont présents pour faire valoir les droits de l'État à entrer en possession de l'héritage du défunt. Mais l'*amīn* et le *nāẓir* du Trésor assistent également à l'établissement de l'acte dans les situations où seul subsiste un conjoint à l'exclusion d'enfants : viennent-ils s'assurer que le défunt a effectivement un héritier ? Ils prélèvent, dans tous les cas, pour rétribution de leur intervention et présence une taxe dénommée *ḫidma* ou *'ušr*.

D'autres personnages, plus proches de la personne décédée, sont réunis autour du juge quand l'inventaire est dressé. Ils représentent les intérêts des différents héritiers. En premier lieu, dans le préambule, est introduit l'exécuteur testamentaire *(waṣī)*. Il est généralement choisi *(muḫtār)* par la personne défunte et justifié par un document légal, le testament *(waṣiyya)*, qui est présenté au juge, ou, si le défunt a négligé de le signifier, désigné par le juge ; il est chargé, outre de faire appliquer les volontés dernières du défunt, de protéger les intérêts des héritiers mineurs et de gérer leurs biens jusqu'à leur majorité. Il prend parfois son rôle et sa mission à cœur ; il intervient par exemple pour indiquer à l'autorité judiciaire l'existence d'objets prêtés par le défunt à une tierce personne ou mis en gage et qui doivent être intégrés dans l'inventaire : le *waṣī* choisi ou désigné, est le conjoint vivant quand l'épouse est décédée, un frère majeur, un oncle paternel de l'homme défunt, son père s'il est en vie, ou même, dans quelques rares cas, sa veuve. Il peut toutefois être choisi hors du cercle familial, voire de sa communauté : le marchand juif de grains jaunes déjà évoqué a apparemment de son propre chef désigné pour exécuteur testamentaire chargé des intérêts de ses deux filles mineures, un de ses voisins ou intimes, *šayḫ* de son état.

Le *waṣī* occupe une place privilégiée dans l'entourage immédiat de la personne défunte et aux yeux du juge puisqu'il prend en charge les intérêts des enfants mineurs, mais d'autres individus se manifestent : les héritiers majeurs de sexe masculin (veuf, enfants, ascendants et collatéraux), quand ils ne sont pas absents de la ville ou de la région, viennent personnellement protéger leurs intérêts dans l'enceinte du tribunal ; les héritières majeures se font généralement représenter par un « représentant légal », un *wakīl*, un document issu par un cadi étant généralement produit : la veuve par son père ou un frère, les filles majeures célibataires par un frère majeur, les filles mariées par leur époux. Toutes ces

personnes sont considérées par le juge comme témoins de l'acte officiel qu'il établit. Mais dans certains cas le cadi accepte de faire comparaître des personnes qui viennent attester les liens de parenté d'un personnage avec le ou la défunte afin de recevoir sa part d'héritage : ainsi, dans un cas, un *ḥāǧǧ*, une femme *šarīfa* et sa fille, personnes si l'on prend en considération leur titre, de bonne moralité, se présentent devant la cour certifiant que le défunt « a affirmé durant sa vie devant eux que la dénommée Zayda était sa tante maternelle (*ḫāla*) ». Et quelquefois des créanciers viennent assister à l'audience afin de faire reconnaître leurs droits.

Intermédiaires et lieux de vente

Le cadi, on le voit, s'entoure de garanties fondées sur des documents produits par les différents protagonistes ou sur des témoignages pour établir l'identité et les liens de parenté des uns et des autres en vue du partage de l'héritage. Mais il lui faut auparavant faire procéder à la vente des biens de la personne défunte. Interviennent alors, à la demande de la famille et du juge, des acteurs d'un autre cercle, extérieur au tribunal. En premier lieu, s'affairent les incontournables courtiers *(dallāl),* « vendeurs des biens des gens » selon l'expression de Qāsimī[20], intermédiaires apparemment officiellement reconnus par les autorités qui surveillent sans doute leurs activités de près ; si ces intermédiaires obligés apparaissent dans de rares inventaires « en chair et en os », identifiés par leur patronyme et leur nom de métier, c'est par un prélèvement systématique *(dallāliyya)* qu'est signalée leur intervention. Ils se chargent de faire transporter les biens des défunts par des portefaix *(ḥammāl* ou *'attāl)*, contre une contribution en espèce (*ḥamāliyya*), jusqu'à leur boutique où ils sont entreposés, des frais d'entrepôt *(dukkāniyya)* étant prélevés ; ils les vendent par la suite, généralement « aux enchères » : *mazād* ou *ba'd al-nidā' wa al-muzāyada*, nous disent certains documents, au plus offrant donc. Les mentions dans deux inventaires d'une *dallāliyyat dār* et d'une *dallāliyyat filāḥa,* un courtage de maison, un courtage concernant un bien agricole, voire de bois *(ḫašab)*, suggèrent que d'autres courtiers étaient plutôt spécialisés dans la vente des biens immobiliers comme le notait Qāsimī.

Mais ces intermédiaires, et plus particulièrement les spécialistes de la vente des biens immobiliers, ne jouissent pas d'une bonne réputation. Le

[20] M.S. AL-QĀSIMĪ, *op. cit.,* p. 146.

pieux Qāsimī, après avoir décrit les pratiques douteuses de certains d'entre eux à la fin du XIXe siècle, fustige toute la profession, la dénonçant dans une formule cinglante : « D'une manière générale, bien peu nombreux sont [les courtiers] qui craignent leur Créateur. La majorité d'entre eux vendent leur religion pour un prix moins élevé que leur vie terrestre »[21].

Les courtiers paraissent bien détenir le monopole de la vente des biens des successions. Mais, en raison peut-être de leur sulfureuse réputation, le juge ou la famille font appel à d'autres personnes non pas pour la liquidation des biens, mais plutôt pour leur estimation *(taḫmīn)*. Ces intervenants sont, précisent les documents, des personnes « compétentes et qualifiées », gens des souks, artisans ou commerçants, désignés par les expressions *arbāb* ou *ahl al-ḫibra*, parfois rétribués pour leur expertise et susceptibles d'exercer un contrôle sur l'activité des courtiers ; identifiés par leur titre, ils ont été confrères du défunt qu'ils ont côtoyé dans les marchés et au sein des corps de métier. Ainsi, pour priser les biens laissés par un vendeur d'épices *('aṭṭār),* est présent entre autres le chaykh de la corporation *(šayḫ al-'aṭṭārīn)* ; pour un fabricant de savon *(ṣabbān)*, le chaykh des savonniers, militaire de son état d'ailleurs, participe à la prisée ; pour l'inventaire d'un modeste barbier *(ḥallāq)*, cinq de ses confrères barbiers dont le chaykh du corps de métier sont présents et pour un humble médecin *(ṭabīb)* chrétien, c'est à un praticien musulman qu'il est fait appel pour estimer les instruments de sa profession contenus dans la boutique.

Pour estimer la valeur de certains produits pondéreux, déposés souvent en vrac dans la boutique, l'entrepôt ou l'atelier, il est nécessaire de procéder à leur pesée. Il est donc fait appel à des « peseurs publics » *(qabbānī)*[22] dans neuf inventaires pour apprécier les poids des produits possédés par trois marchands d'épices, le commerçant juif de grains jaunes déjà évoqué et cinq fabricants ou marchands de savon. Pour le serprun des teinturiers mais surtout le savon, en raison de l'importance des quantités laissées, des portefaix *(ḥammāl* ou *'attāl)* sont engagés pour transporter les produits sur le lieu du pesage, le peseur ne pouvant déplacer son encombrant instrument, la balance romaine. Tous sont rétribués pour leurs interventions. Dans un cas, le commerçant a laissé, si

[21] M.S. AL-QĀSIMĪ, *op. cit.*, p. 147.

[22] Selon Qāsimī, (*op. cit.,* p. 347), il y avait un peseur public par quartier (*maḥalla)* à la fin du XIXe siècle, rétribué en fonction du poids.

nos calculs de conversion sont exacts, quelque cinquante tonnes de pains de savon d'une valeur de plus de 7 000 piastres (!) : outre des portefaix, des âniers *(tarrās)* en assurent le transport et le pesage ayant sans nul doute pris quelque temps, ils sont également nourris *(ṭa'āmiyya)*. Les rémunérations des uns et des autres pour ce dur labeur, plus leur nourriture, ne s'élèvent qu'à 14 piastres !

Les courtiers procèdent à la vente des biens possédés par les défunts dans différents marchés spécialisés. Les vêtements, la literie, les objets de porcelaine ou de faïence, les objets de cuivre, les meubles divers, c'est-à-dire tous les objets domestiques contenus dans les résidences le sont par les courtiers du seul Sūq al-Sibāhiyya ; les bijoux sont déposés et vendus aux enchères au marché des Orfèvres (Sūq al-Ṣāġa) sans que l'on sache si des agents spécialisés y siègent, et les ouvrages à la Madrasa al-Kallāsa, bâtiment jouxtant au nord la mosquée des Omayyades, où au moins un courtier-libraire officie. Nul doute que ce petit mais continuel commerce alimente un actif mais également lucratif marché de l'occasion.

Les biens contenus dans les échoppes, les boutiques et les entrepôts sont, en revanche, vendus généralement dans les marchés qui relèvent de leurs spécialités. Les produits que possède un petit fabricant de chaussures *(qawwāf)* sont vendus au marché des Qawwāfīn. Les étoffes qui sont proposées dans l'échoppe d'un modeste commerçant en tissus du marché de Bāb al-Barīd sont cédées sur le même marché, probablement à d'autres commerçants. Ce commerçant en tissus égyptien un peu plus aisé a trois dépôts dans le Ḫān al-Dikka et une boutique contiguë à ce caravansérail, le tout situé dans le Sūq Ǧaqmaq, c'est-à-dire la rue droite ; la vente est également effectuée sur place, dans le caravansérail et sur le marché en présence de personnages musulmans importants de ce secteur commercial que le juge et ses scribes se plaisent à nommer : l'*amīn* du marché, le *šayḫ al-sūq*, des négociants et des courtiers, en tout quatorze personnes identifiées. Mais il est vrai que figurent dans cette foule inhabituelle au moins cinq créanciers du défunt, au premier rang desquels se manifestent l'*amīn* et le *šayḫ* du marché pour de modiques sommes.

Ainsi ces documents, en dépit de leur sèche apparence et de leur froid langage, sont traversés de brèves séquences de vie. Ils laissent deviner des aspects d'une société bien animée dans laquelle a évolué le défunt et qui continue de s'affairer autour des personnes décédées et des biens qu'elles abandonnent. Ils attestent des pratiques, des coutumes ou des

rites qui, si certains, tels l'*isqāṭ ṣalāt,* la *tahlīla* ou la *ṣabāḥiyya,* ne paraissent pas fort répandus, n'en existent pas moins à Damas autour de 1 700.

LA VIE D'UNE SOCIÉTÉ : RÉSURRECTION, RÉANIMATION

Au-delà des impressions fugitives surgissant çà et là qui éclairent les émotions du défunt, ou de sa famille, touchés par la fin proche d'une vie, au-delà de la découverte d'un monde de greffiers, juges, témoins, courtiers, priseurs, étroite société qui se mobilise dès que la mort surgit, une analyse sérielle de ces actes individuels, que seule unit la contemporanéité approximative et hasardeuse du décès, permet d'entrevoir l'existence d'individus liés entre eux par des ressemblances profondes et des relations ressuscitant un corps vivant et organisé, la société. Trois indices autorisent la reconstitution de milieux sociaux dans la ville de Damas : le montant et la structure du patrimoine, l'entourage familial, et la composition détaillée des intérieurs domestiques.

Le cadi a presque toujours isolé du montant total des avoirs, le numéraire, les bijoux, les biens fonciers ou immobiliers, les créances et les dettes. Mais c'est nous qui avons distingué, à partir de la lecture des documents, le montant des biens domestiques et celui des biens de la boutique. Parfois, le juge facilite la tâche : « dans la maison se trouvait ceci et ceci », autorisant ainsi la connaissance de la civilisation matérielle et quotidienne que nulle image ne restitue ; et « dans le *ḥānūṭ,* dans le *dukkān,* dans le *maḫzan,* voici ce que l'on rencontrait ». Malheureusement, ces listes n'ont pas toujours été établies avec clarté, et se retrouvent vêtements, objets de cuisine et de vaisselle, livres et autres biens, mêlés aux outils du cordonnier, au métier à filer du tisserand, ou aux riches tissus du négociant. Au lecteur de trier.

L'environnement familial est plus aisé à reconstituer. La liste des héritiers est essentielle au document : apparaissent avec régularité le nom et les titres de conjoints et des enfants, des parents, le nom et les titres des intervenants dans la succession et des témoins de l'acte.

Des cellules sociales organisées

L'analyse de ce langage rigide et figé du tribunal, de tous ces chiffres, de tous ces noms d'individus isolés, de tous ces titres, de toutes ces

longues et monotones listes d'objets, de toutes ces séries mortes et mortelles, permet cependant une communication directe avec le réel de la vie sociale damascène en ce début de XVIIIe siècle, faite de l'existence de cellules vivantes et organisées qu'unissent vie économique et vie familiale.

Un corps social se dessine, fait de la juxtaposition de plusieurs milieux[23].

Un milieu qui se distingue d'abord par l'allure de son patrimoine. Une étude réalisée sur cent vingt et un hommes et femmes, les plus riches et les plus pauvres, révèle une grande hiérarchie dans les fortunes que les défunts laissent lors de leur décès : le montant, en moyenne, de leurs biens, par personne, varie de 26 à 3 452 piastres. La composition du patrimoine, plus encore que l'inégalité des actifs, caractérise les groupes. Du côté des riches, les actifs immobiliers et fonciers, les créances, les bijoux représentent l'essentiel des avoirs. Du côté des très pauvres, pour n'évoquer que les cas extrêmes, les maigres actifs sont essentiellement absorbés par les biens de la maison — de quoi vivre, habiter, se vêtir, manger —, voire de la boutique, quelques outils, quelques matériaux de très faible valeur.

	Actif en qurš	**Immobilier**	**Bijoux**	**Métier** capital artisanal et commercial	**Créances**	**Biens Domestiques**	**Numéraire**
Les riches chiffres absolus en %	210577	38413 **18**	10084 **5**	30399 **14**	89512 **43**	25302 **12**	16863 **8**
Les pauvres chiffres absolus en %	1563	56 **4**	22 **1**	164 **11**	113 **7**	1202 **77**	9 **1**

Composition du patrimoine chez les riches et les pauvres

Ces données économiques ne se limitent pas à de mornes constatations chiffrées. Sous ces éléments vivent des individus, que les actes détaillent dans leur vie familiale et leurs relations sociales. Le monde des riches est identifié par des « patronymes » larges comportant le plus souvent les noms de trois ascendants et se laisse donc facilement cerner. Le šayḫ ʿAlī b. ʿAbd al-Qādir al-Saʿdī al-Ǧibāwī, entre autres, riche de

[23] Ces conclusions sont exposées dans notre ouvrage *Familles et fortunes à Damas, 450 foyers damascains en 1700,* IFEAD, Damas, 1994.

plus de 12 000 piastres, porte un nom dont le *nasab* remonte à trois générations ; son titre est bien précisé : il est *mafḫar al-mašā'iḫ* (orgueil des *šayḫ*). Il a épousé une femme tout aussi bien identifiable : Farwa ḫātūn bt faḫr al-tuǧǧār al-ḥāǧǧ Muḥammad b. al-ḥāǧǧ Tāǧaddīn ; dans son entourage figuraient, lors de son décès, le šayḫ Ibrāhīm b. al-šayḫ Muṣṭafā al-Sa'dī al-Ǧibāwī, le šayḫ Aḥmad, son fils, le ḥāǧǧ Muḥammad b. al-šayḫ Nūraddīn, le šayḫ Muḥammad b. al-šayḫ Ismā'īl al- Sa'dī, le šayḫ Yūsuf b. al-šayḫ Ǧamaladdīn b. Ṣalāḥaddīn, al-ḥāǧǧ Muḥammad b. al-ḥāǧǧ Qāsim. Ces indications suggèrent que le défunt s'intégrait à un groupe social de puissants lettrés, uni à des négociants d'importance. Les titres portés par les plus riches des Damascains montrent que ce cas n'est pas unique : ces personnes aisées, que seule la mort présente sur un même registre de *maḥkama*, appartiennent en fait à un milieu où se mêlent commerçants et grands négociants portant le titre de *ḫawāǧā,* grands lettrés comme le šayḫ 'Alī b. 'Abd al-Qādir al-Sa'dī al-Ǧibāwī ou Faḍl Allāh al-Usṭuwānī, chef greffier du grand tribunal, et militaires *(aġā, bolukbašī),* dont on ne comprend pas bien comment leurs inventaires ont pu concerner des tribunaux consacrés en principe à la population civile damascène. Leurs épouses, aux patronymes tout aussi larges, sont elles aussi filles et/ou femmes de négociants, de notables lettrés ou de militaires. Les mariages conclus perpétuent donc ce milieu de la notoriété, voire du pouvoir, sous toutes ses différentes formes, militaire, économique, et religieux.

Si l'organisation de ce monde riche se laisse facilement entrevoir, le monde des pauvres sort difficilement de l'anonymat, car les noms des défunts se limitent à un bref *ism* et *ism al-ab*, « un tel fils d'un tel », sur une génération seulement. Cependant, la *nisba* accolée au nom suggère souvent un métier, une origine géographique ou même un statut d'affranchi (« fils ou fille de ʿAbdallāh »). Ce milieu de très pauvres rassemble en fait des petits artisans, des affranchis, des immigrants récents venus du pays de Šām ou d'ailleurs (Maghreb, Naǧd, Alep, Turquie) ; souvent célibataires, ou jeunes mariés sans enfant, sans maison ni boutique, mal enracinés dans la cité, en marge de la vie familiale, ils n'apparaissent pas véritablement intégrés dans la société locale et n'ont qu'un mode de vie précaire.

Rien ne suggère cependant qu'il s'agit là d'exclus. Le monde des « moyens », petits commerçants et artisans, boutiquiers, mais également *šayḫ,* ne se distingue en effet de ce groupe que par son niveau de réussite. Plus riches (leur avoir moyen se situe autour de 500 piastres), ils sont à la

tête d'un patrimoine plus équilibré que « les gens de peu » : 30 % en biens immobiliers, 5 % en bijoux, 15 % en capital artisanal et commercial, 27 % en créances, 16 % en biens domestiques, 5,5 % en numéraire. Ils possèdent maison, boutique et famille. Ils sont arrivés. Et, malgré l'absence dans les registres de toute indication sur les voies possibles de l'enrichissement, rien n'interdit de penser que les très pauvres Damascènes ont été retardés dans leur ascension sociale par le seul fait qu'ils sont jeunes, immigrés ou affranchis de fraîche date. Ils ne se situent pas peut-être définitivement en marge de la société : un cas est signalé dans un autre registre, qui relate l'histoire d'un homme emprisonné pour dettes ; quatre personnes viennent alors témoigner en sa faveur devant le juge de son extrême indigence : « il ne possède pas le moindre bien, si ce n'est ce qu'il porte sur lui comme vêtement » ; le juge consent alors à le libérer.

DES HÉRÉDITÉS SOCIALES

Société vivante ? Société en mouvement ? À première vue, les inventaires fixent les formes que prend l'existence de ce corps social vivant et organisé : de l'analyse de ces milieux, aucune indication ne permet de parcourir le parcours d'un individu dans la hiérarchie sociale. Les seuls renseignements qu'octroient les actes plaideraient en faveur d'une société figée qui assure les caractères acquis. L'étude des titres qui précèdent les noms des défunts (titre de *ḥāǧǧ*, titre de *šayḫ*) a révélé en effet une hérédité familiale puissante.

Le pèlerinage, par exemple constitue une pratique ouverte à chacun, du moins à chaque homme. Mais cette obligation religieuse s'accomplit plus facilement quand elle s'inscrit dans une pratique familiale : 56 pères *ḥāǧǧ* ont donné naissance à des fils dont plus de la moitié (63 %) feront eux-mêmes le voyage vers La Mecque ; à l'inverse, 203 pères non *ḥāǧǧ* auront des fils qui ne s'engageront pas pour la plupart (63 %) dans cet acte religieux.

L'accès au titre de *šayḫ*, analysé à partir de plus de 1 000 noms comprenant les défunts des registres étudiés et les noms de tous les intervenants dans les successions, autorise quelques certitudes : les 2/3 des fils de *šayḫ* feront des études et accéderont au titre (ou à celui de *ǧalabī* sans doute quand ils n'auront pas accompli un cursus entier) tandis que la presque totalité des enfants de non *šayḫ* (95 %) n'accédera jamais à ce titre de lettré.

À peine ose-t-on évoquer le cas des titres de militaires, puisqu'en principe ces registres de *qassām ʿarabī* ne les concernent pas. Mais la société civile est à ce point, vers 1700, pénétrée de la participation des militaires, que l'étude de 1 000 noms d'*aġa*, de *beşe* ou de janissaires, aboutit aux mêmes conclusions : 89 % des civils n'ont pas réussi à forcer le barrage de l'hérédité. L'accès au milieu des *ʿaskar* est réservé aux fils de militaires.

La force de ces transmissions familiales ne fait cependant pas de la société damascène une société de caste, complètement fermée. Tel meurt pèlerin dont le père ne l'était pas : les 2/3 des pèlerins damascains sont des nouveaux arrivés dans la pratique du *ḥaǧǧ* ; et environ la moitié des *šayḫ* ne doivent qu'à leur comportement individuel et leurs qualités personnelles l'acquisition du titre. Des passerelles, peut-être étroites, existent entre les seuls groupes dont l'étude était possible

UNE SOCIÉTÉ QUI CRÉE SON ENVIRONNEMENT QUOTIDIEN

Cette société, comme tout corps vivant, secrète et organise son cadre de vie.

Jamais les juges ne situent les objets domestiques dans les maisons dont ils relèvent les contenus ; il faudra faire appel à d'autres sources que les inventaires pour connaître l'agencement des maisons damascènes de ce début de XVIIIe siècle. Mais les précises descriptions des scribes, que nous n'avons observées que pour deux cents défunts et défuntes (cent vingt et unes personnes choisies parmi les plus riches et les plus pauvres, et quatre-vingts défunts se situant dans les couches moyennes de Damas), révèlent d'abord que, dans l'ensemble, la civilisation damascène de l'époque n'est pas une civilisation de l'abondance. En moyenne, chaque foyer n'abrite qu'une centaine d'objets dont la valeur est inférieure à deux piastres. Cette moyenne masque évidemment les effets de fortune : Cinq cents objets dans un foyer riche et un peu plus de soixante dans une maison pauvre ; les riches possèdent en nombre sept fois plus de biens que les pauvres, même si, dans l'absolu, ces quelque cinq cents objets paraissent un nombre bien dérisoire à un Français aisé de ce XXe siècle finissant. Comme nous n'avons analysé en détail que les intérieurs domestiques des plus riches et des plus pauvres Damascains, nous pourrons seulement évoquer les espaces de vie de ces couches extrêmes de la société[24].

[24] Nos conclusions doivent paraître dans un ouvrage collectif.

Les maisons des pauvres sont vides : leur contenu se résume à une soixantaine d'objets dont la valeur est inférieure à deux piastres : de quoi s'habiller, de quoi se coucher, de quoi manger et assurer un strict minimum vital ; et l'on se représente la plupart de ces intérieurs à l'image des pauvres foyers actuels de l'Inde ou du Vietnam. Notons même que, comme les vélos, les motos, les machines à coudre viennent encombrer les pièces uniques des foyers des villes et villages du tiers-monde, dans nos foyers damascains les plus démunis apparaissent les objets du métier assurant le gagne-pain : des produits destinés à la vente, des abricots, de l'huile, du blé, des graines, des fils de laine, ou des outils qui n'ont pas trouvé place dans une boutique ou une échoppe sans doute trop difficile à acquérir ou louer, des planches, des sandales *(na'l)* et les formes en bois qui en assurent la fabrication *(qālib ḫašab)*, des serrures *(qafl)* sans doute destinées à des coffres *(ṣundūq)*, des sacs, et pour un maréchal-ferrand *(bayṭar)*, les divers instruments qui lui permettent de pratiquer ses activités.

Dans ces pauvres foyers se serrent les éléments de base qui assurent l'existence : les vêtements, les biens destinés à faire la cuisine et à manger, et ce que l'on n'ose nommer les biens de l'ameublement.

Les vêtements, masculins ou féminins, sont des vêtements de base, des chemises *(qamīṣ)*, des caleçons et pantalons *(libās*, *ǧantyān*, *ǧaqšīr*, *rāfīq)*, des vêtements de dessus (*'antarī, kartakiyya*, *'abā*, *qabā*, *qīmā*, *ṣāya*, *milāya*, *qunbāz),* des ceintures *(zunnār)*, les éléments variés de coiffure *(šadd*, *qāwūq*, *qalbaq*, et pour les femmes, *ṭāqiyya*, *kanafiyya)* et très particulier aux femmes, un voile de crin noir de cheval, la *ša'riyya* ; l'ameublement se limite au nécessaire du coucher, matelas, couvertures et draps *(firāš*, *liḥāf*, *šaršaf)*, différents types de coussins *(miḫādd* et *minder)*, ameublement au ras d'un sol que couvrent plusieurs types de tapis et de nattes *(bisāṭ*, *ṭunfusa, ḥaṣīra*, *labbād)* ; la vaisselle composée de marmites *(tanǧara* et *mā'ūn)*, de poêles *(ṭawāya* et *luḥūq)*, des paniers ou petites malles *(sebet)* pour serrer les effets, et des bols *(zabdiyya)* ; les livres, possédés en petite quantité, voire en unique exemplaire, propriétés masculines, ne sont pas complètement absents de ces maisons, pas plus que les bijoux, possessions féminines.

Dans les maisons les plus riches, ce cadre de vie, à première vue, ne paraît guère être différent, puisque, à quelques exceptions près, on y retrouve les mêmes biens. Un simple comptage fait cependant apparaître que les éléments de ce minimum vital possédés par le pauvre en unique exemplaire, apparaissent en abondance dans les riches foyers. Au lieu de

2 chemises *(qamīṣ)* par exemple par personne pour le pauvre, il en possède plus du double ; à la place d'1,5 *libās* (caleçon, pantalon), il en a 5, et 4 *firāš* (matelas) contre 2 ; 8 couvertures (*liḥāf*) contre moins de 3 ou encore plus de 3 casseroles contre 1,5 pour les pauvres. Cette abondance quantitative implique en fait une autre qualité de vie, faite de sécurité, voire de plaisir. La possession de bijoux en est une illustration : les femmes pauvres ne sont pas dépourvues de bijoux, puisque leur valeur représente 2 % de leur patrimoine, mais les joyaux des femmes riches immobilisent le tiers de leur fortune. Abondance et variété d'un côté ; rareté et monotonie de l'autre : 38 pièces pour les femmes pauvres, avant tout des bagues (*ḫātim*), et 6 bracelets (*siwār*). Plus de dix fois plus de pièces pour les femmes riches (441), et des parures variées : des bracelets, des colliers (*buġma* et *ṭawq*), des bagues (*ḫātim)*, des *šayyālāt*, ornements de dinars disposés en collier, souvent qualifiés de *šayyālāt lu'lu*', garniture de perles servant à orner la tête, et des perles en abondance.

À ces nombreux objets de première nécessité qui enflent le simple minimum vital, s'ajoutent dans les riches demeures des biens qui suggèrent une existence plus confortable dans un environnement plus varié et plus raffiné. L'ameublement s'est « étoffé », au sens propre du terme : nul meuble à l'occidentale n'est venu améliorer la maisonnée des riches ; aux simples effets du coucher se sont ajoutés d'autres « matelas » *maq'ad*, *qiyās*, *yān*, d'autres « coussins », *ṭawāṭī* et *yastaqiyya*, des objets qui ne sont plus destinés au seul coucher, mais plutôt à la détente, aux loisirs, aux réceptions, qui ne sont plus exactement « par terre », mais recouverts de très nombreuses housses et enveloppes *(wağh)* ils se sont un peu coupés du sol pour recouvrir une structure destinée à les recevoir, la *ṣuffa*, dont la place est dans l'*īwān*, structure architecturale classique de la grande maison. Des pièces destinées à la réunion ou aux réceptions viennent sans doute diversifier un espace domestique agrandi, un espace plus raffiné, dont les éléments ont pris de la distance par rapport à la terre brute, comme en témoigne également la présence chez les seuls riches, à une exception près, des *sofra*, « table où l'on mange consistant en une nappe de cuir qu'on étend à terre » (Barthélémy). Dans ces maisons, la vaisselle, à peine visible dans les pauvres demeures à l'exception des bols, *zabdiyya*, s'accumule. Certains objets, en très faible quantité dans les maisons pauvres, s'amassent dans les demeures aisées, de dix à vingt fois plus fréquents, tels les tasses *(finğān)*, les assiettes *(ṣaḥn)*, les plats ou assiettes *(ṭabaq)*, les plateaux *(ṣīniyya* et *ṣadr)*. De

nombreux autres éléments de vaisselle apparaissent uniquement dans les foyers aisés. S'agirait-il du superflu ? Ce sont différents types de bols ou de coupes (les *labbāniyya* et les *kāsa*), les aiguières *(mašraba)*, les porte-dîner *(maṭbaqiyya)*, des gros plateaux *(ṣadr)*, des bocaux à couvercle *(marṭabān)*, des flacons à eau de senteur *(qumqum)*, et des pots à khol *(makḥala)*, quelques très rares fourchettes *(šawka)* et des *ḫalanǧiyya*, si exceptionnels que nul des dictionnaires utilisés n'en fait la moindre mention, et que nous ignorons donc, pour le moment, le sens du mot.

La lutte contre la nuit, à Damas, est menée par les riches : les foyers pauvres ne sont pas complètement dépourvus de chandeliers *(šam'adān)*, mais les maisons aisées renferment quinze fois plus de ces porte-lumière élémentaires et mobiles. Elles y ajoutent encore quelques *fanār*, des lanternes, de cuivre ou de cristal, un peu plus onéreuses que les simples chandeliers de cuivre et surtout de très rares *tarāyā*, qui sont des postes fixes de lumière, des « lustres », accrochés sans doute au plafond de pièces considérées comme des pièces de réception, les *qā'a,* et les *īwān*. « Contre la tyrannie des heures obscures…, les moyens de lutte sont inégalement répartis dans la société », écrivait D. Roche à propos de l'Occident à l'époque moderne[25].

Enfin sont présents dans les seules demeures riches quelques rares biens extérieurs au strict confort domestique que procurent les objets, mais qui autorisent la facilité de l'existence rendue plus aisée par la possession de bêtes et montures : à peine quatre chevaux, et quelques étriers *(rikāb)*, quelques selles *(raḫt* et *sarǧ)*, des brides, avec mors et rênes *(bašliq*, *liǧām)*, des licols *(rašma)* ; et, dans un autre domaine, par la propriété d'esclaves : six *ǧāriya* et quatre *mamlūk* dont la possession est marque de grande fortune. La possession d'êtres vivants semble être exceptionnelle, même dans la Damas riche de ce XVIIIe siècle.

Les maisons riches, plus grandes, aux espaces plus diversifiés contiennent donc les mêmes objets que les humbles masures, en beaucoup plus grande quantité, mais également quelques effets spécifiques, significatifs d'une autre qualité de vie. Mais les différences entre les unes et les autres s'expriment encore plus au niveau des qualificatifs qui s'appliquent à ces biens. Nous avons utilisé, pour analyser les longues listes d'effets présents dans les inventaires, un logiciel d'analyse de données textuelles, Hyperbase, qui évite un codage que nous aurions imposé (habits, vaisselle, mobilier, etc.). Ce logiciel permet de repérer le voca-

[25] D. ROCHE, *Histoire des choses banales*, Paris, 1997, Fayard, p. 128.

bulaire en excédent chez les riches et chez les pauvres[26] : une liste de soixante-trois termes, substantifs et qualificatifs, caractérise les foyers des deux groupes. Sur ces soixante-trois termes, quarante-cinq chez les pauvres, sont des substantifs, nommant des objets, tandis que, chez les riches, la majorité des termes (quarante) sont des qualificatifs d'état, de couleur, de matériau utilisé. Dans la distinction sociale, comme nous l'avions déjà suggéré, la qualité du bien l'emporte sur l'originalité des effets possédés. Ces qualificatifs sont de diverses natures ; citons les vingt termes les plus couramment utilisés, spécifiques des pauvres ou des riches *: ṣīnī*, porcelaine (apparaissant 3 295 fois), *nuḥās*, cuivre (1 979), *ṣaġīr*, petit (793), *köhne*, usé (675), *muṭarraz*, brodé (500), *maš'ūr*, fêlé ? (458), *abyaḍ,* blanc (417), *'ālī*, haut (391), *yamanī*, tissu de coton (376), *aḥmar*, rouge (335), *azraq*, bleu (328), *maksūr*, cassé (319), *ğām*, verre (312), *ḏahab*, or (281), *aṣfar,* jaune (281), *fiḍḍa*, argent, (226) *qāšānī*, faïence (199), *ṣaḥīḥ*, de bonne qualité, pur (189), *aḫdar*, vert (183), *muka''ab*, avec pied, ou socle ou piédouche (161). Cette liste, loin d'être exhaustive, manifeste que des adjectifs disparates de couleur, de matériau, d'état, différencient les cadres de vie qui entouraient les défunts dans les domaines dont les principaux sont le tissu, matériau du vêtement tout autant que du mobilier, les objets de cuisine et la vaisselle.

LE MONDE DES TISSUS

De l'usé au moins usé

L'adjectif *köhne*, « usagé, usé, en mauvais état », marque d'une très forte spécificité les effets des pauvres, hommes et femmes. Sont ainsi *köhne* la moitié des chemises des pauvres, les 2/3 des *ğūḫa* souvent doublées de fourrures elles aussi *köhne*, le 1/3 des *qunbāz*, longues tuniques, le quart des *libās* et des *ṣāya*, casaque large et sans boutons ; et dans le domaine de la literie et du mobilier : moins de deux coussins sur dix, mais la moitié des *šaršaf*, le tiers des *bisāṭ*, le quart des *firāš*.

Certes tout n'est pas neuf chez les riches. Si les éléments du mobilier semblent plus soignés, les vêtements ne portent pas toujours la marque du neuf : les *libās*, les *ṣāya*, et les *ğūḫa* sont moins usées que celles des pauvres (10 à 20 % de *köhne*), mais le quart de leurs chemises et le quart

[26] Il autorise également le calcul des « spécificités » dans l'utilisation d'un terme.

des *qunbāz* le sont. Le renouvellement n'est certainement pas encore une valeur dominante dans cette société damascène. Une exception cependant : le qualificatif *ǧadīd*, neuf, n'est pas absent dans la liste des adjectifs spécifiques des riches, mais uniquement affecté à des biens possédés par des femmes riches.

De la variété des tissus

On ne s'entoure pas des mêmes tissus dans chacun des deux groupes. Chez les pauvres dominent l'*alāǧā,* et le *yamanī*[27], dont sont confectionnés certains vêtements et habillés différents éléments du mobilier. L'*alāǧā* est un tissu courant, fabriqué dans différentes parties de l'Empire ottoman, et en particulier à Damas. C'est une « étoffe rayée dont la chaîne est de soie et la trame de coton » (Barthélémy). Le *yamanī* est plus mystérieux : souvent utilisé et de faible prix, il doit s'agir d'un tissu de coton courant et de fabrication locale. Ces tissus courants existent également dans les maisons riches, dans lesquelles s'ajoutent d'autres textiles, plus rares et précieux. De la soie et du velours dont les origines ne sont pas précisées : la soie peut être de provenance ottomane et même damascène ou perse ou indienne ; le velours, ottoman ou européen. La plupart des autres tissus mentionnés sont d'origine indienne : souvent mélanges de coton et de soie, ou fines mousselines[28], ils témoignent de l'importance des importations textiles indiennes en ce début du XVIIIe siècle.

De la variété des couleurs

À la variété de ces tissus, une riche palette de couleurs donne sa chatoyance : au noir et au blanc et au noir typiques des textiles pauvres, une multitude de teintes, le violet, le jaune, le « couleur de miel », beige, *('asalī)*, le «bleu », *(baqdunsī)*, le rose, en particulier ornent vêtements, draps, coussins, et housses des maisons riches. Le rose, le jaune sont des couleurs féminines, le beige, le bleu sont plus typiquement masculins.

[27] *Alāǧā*, spécificité 2, 9 chez les femmes pauvres, 2 chez les hommes pauvres ; le *yamanī* : 17,3 chez les femmes pauvres, à 9 chez les hommes pauvres

[28] Nous renvoyons le lecteur intéressé par ces textiles indiens à C. ESTABLET et J.-P. PASCUAL, *Ultime voyage à La Mecque*, Damas, 1998, p. 91-97. Avouons qu'on ignore le sens de *šamuṭ*, de *qarqūbī* ; qu'on suppose que les *baytī* sont des « bétilles » indiennes, fines mousselines ; et que le *qumāš,* qui a le sens de tissu en turc est utilisé dans nos documents comme un tissu particulier, cher, dont on ignore également la composition et l'allure. Appel aux spécialistes éclairés.

Broderies et brochages

Enfin, différents ornements avivent l'élégance des habits aussi bien que des intérieurs aisés : aux simples broderies *(muṭarraz)*, s'ajoutent des incrustations de fils d'argent, d'or ou de soie *(muqaṣṣab* ou *bi qaṣab)*, « fil d'argent doré entouré sur du fil de soie, or filé sur soie » (Barthélémy) ; les tissus *muzarkaš* définis « brodé, brodé d'argent » (Dozy) ou « embroided with gold wire » (Redhouse), nous ont semblé être différents des simples textiles *muṭarraz*, car ils sont toujours plus chers : proposons le sens de « broché », signifiant ainsi que les fils d'or ou d'argent sont tissés en même temps que le tissu et non pas rapportés sur le produit.

CUISINE ET VAISSELLE

Le nombre des ustensiles du manger et du boire opposait fortement les foyers riches et pauvres. Le type de matériau qui les compose renforce ces contrastes. Les matériaux le plus souvent utilisés sont le cuivre (cité 1 979 fois), la porcelaine *(ṣīnī)* (citée 3 295 fois, terme qui se présente le plus fréquemment), le verre *(ğām)* (312 fois) et la faïence *(qāšānī)* (199 fois). Dans les pauvres demeures, moins de trois objets de cuivre, propriétés spécifiquement masculines, une trentaine chez les riches. Et un cuivre de meilleure qualité, plus lourd, plus cher, plus orné. Un objet de cuivre détenu dans un foyer riche vaut en moyenne 1,2 piastres, et seulement 0,7 chez un pauvre : ainsi s'expliquent que les adjectifs d'état et de taille *(ʻālī*, *kabīr*, *ṣaġīr*, *wāṭī*, *wasaṭ)* ou d'ornementation (*mukaʻʻab*, avec piédouche, *muṭaʻʻam*, incrusté, *mufaḍḍaḍ*, argenté) caractérisent les riches intérieurs. Les femmes riches vivent entourées d'une abondante vaisselle de verre et surtout de porcelaine *(ṣīnī)*, tandis que leurs consœurs pauvres se contentent de quelques humbles objets de faïence locale *(qāšānī)*.

	Hommes riches	**Femmes riches**	**Hommes pauvres**	**Femmes pauvres**
Nombre d'objets				
nuḥās	1037	793	55	95
ṣīnī	1396	1803	4	92
ğām	41	254	4	13
qāšānī	2	35	26	136

Nombre d'objets en cuivre, porcelaine, en verre et en faïence

La variété des matériaux est cependant encore plus grande dans les maisons riches que ne le suggère le tableau : l'onyx *(balġamī)*, l'œuf d'autruche *(bīḍ ni'ām)*, le cristal — ou verre européen — ? *(ballūr)* certes rarement utilisés, viennent encore apporter leur note de distinction à la vaisselle courante.

Ce n'est pas la valeur de ces biens domestiques qui différencie le plus les patrimoines des riches et des pauvres ; la possession de créances, de biens immobiliers joue un rôle beaucoup plus significatif. Cependant, la valeur moyenne de chacun de ces objets de tous les jours est près de quatre fois plus élevée chez les uns que chez les autres, faite de tous ces raffinements de tissus, de couleur, de matériau, d'ornementation, de la qualité qui garantit un cadre de vie satisfaisant, dont n'est peut-être pas exclu le plaisir du changement et de l'effet de mode. Rappelons que l'adjectif « nouveau », *ǧadīd*, se révélait un terme spécifiquement utilisé dans les inventaires des seules femmes riches. Elles sont également les seules ou presque à posséder, en plus de la précieuse vaisselle de porcelaine, de la vaisselle de verre *(ǧām)*, bon marché, et même quelques pièces européennes, *ifranǧī*, dont la valeur, contrairement à ce que l'on aurait pu imaginer, n'est pas élevée et qui sont proposées aux chalands dans la boutique d'un humble quincaillier. La présence de ces effets de peu de valeur dans les maisons des femmes riches, signalerait ainsi l'apparition d'un effet de mode, de raffinement, et de renouvellement — le verre se casse — qui n'a pas grand-chose à voir avec la simple cherté. Les femmes seraient alors les premières à introduire une culture de la consommation dans une civilisation du durable.

La froideur de ces documents élaborés en fin d'existence et destinés à transmettre le patrimoine d'un défunt seulement nommé à des héritiers qualifiés avec la même indifférence, la sécheresse de ces longues listes de biens et de prix, n'impliquent pas que les inventaires après décès soient des sources extérieures à la connaissance de la vie : le défunt lui-même y ressurgit parfois, avec ses sentiments et ses émotions ; autour de lui, tout un monde s'agite, légalement ou rituellement lié au décès qui vient de se produire ; enfin, l'analyse sérielle de documents en nombre permet de ressusciter la vie d'une société organisée. À cette réanimation qu'autorise l'étude des inventaires manque cependant un élément essentiel de la vie : le mouvement. Renonçons à tirer des inventaires un savoir sur les différents parcours qu'a eu à réaliser durant son existence notre monde de défunts : l'acquisition ou la perte d'une fortune, l'apprentissage d'un savoir-faire ou d'un métier, l'accès à la vie familiale par le

mariage, le déroulement et les péripéties de la vie domestique. En revanche, les variations qu'introduit le temps dans les évolutions économiques et les structures de la société ne sauraient être exclues de l'analyse. Notre première recherche sur les inventaires, préalable essentiel à un travail sur la société et l'économie damascènes, a porté sur l'évolution des prix entre 1687 et 1717, période assez longue et troublée pour que des changements aient pu se produire dans la valeur des différentes catégories de biens : la présence de numéraire en or (pièces ottomanes ou étrangères) et de bijoux d'or pesés dans les avoirs des défunts et défuntes autorisait en effet la connaissance de la valeur de la piastre par rapport à celle de l'or, et nous avions conclu qu'une légère inflation était apparue tout au long de ces trente ans, constatée d'ailleurs dans d'autres parties de l'Empire ottoman, trop faible cependant pour interdire une analyse statique de l'économie et de la société damascène en ce début du XVIIIe siècle.

Et le mouvement d'une économie et d'une société en un point précis de l'Empire ottoman peut parfaitement être saisi à partir de l'étude des inventaires à la seule condition que puissent être effectuées des analyses comparatives réalisées sur le même type d'actes, à des époques assez éloignées pour que soient significatifs les changements ou la stabilité constatés. Le champ est ouvert.

Colette ESTABLET et Jean-Paul PASCUAL, *Les inventaires après décès, sources froides d'un monde vivant*

On a souvent accusé les inventaires après décès d'être des sources certes fiables et riches, mais qui fixent sèchement l'état d'un patrimoine au moment du décès, interdisant toute communication directe et animée avec les acteurs du passé. Certes, aucune des turbulences de la vie, nul parcours sur la voie de l'engagement dans l'existence, nul regard sur soi ne sont perceptibles à travers ce type d'actes, de plus analysés à l'aide de la froide informatique. Mais, à travers quelques annotations du juge, à travers l'étude des dettes du défunt, surgissent à la fois les émotions et les angoisses qui ont précédé, suivi ou accompagné le moment du trépas, en même temps que se manifeste une étroite société vivante de greffiers, de juges, de témoins, de courtiers, de priseurs et de fossoyeurs, se mobilisant pour régler tous les problèmes matériels et spirituels qu'a entraînés le décès. Enfin, l'analyse sérielle d'un nombre important d'actes redonne existence à une société tout entière, faite de cellules organisées transmettant souvent leurs particularités aux générations suivantes, une société qui secrète un cadre de vie différencié s'exprimant dans l'espace et le monde des objets de la vie quotidienne.

Colette ESTABLET and Jean-Paul PASCUAL, *Sources from the Tomb: A Lively World*

Probate inventories have often been presented as rich and reliable sources but since they settle the question of heritage at the end of one's life, they are not seen as a means of lively communication with the past. Of course, they do not give the slightest knowledge about the trials and tribulations of the deceased's life nor do they give a glance over the deceased's regard on his own life. Moreover, this study has chosen to use software and computers to analyze the data, a fact which does not serve to enliven the source. But, from time to time, through some hints given by the qadis as well as through the analysis of the deceased's outstanding debts, emotions and distress which were felt when death struck suddenly appear. And just afterwards, a small and lively ensemble of persons (family members, friends, judges, witnesses, clerks, brokers, gravediggers) bustle about to solve material and spiritual problems related to the death. When a quantitative analysis of a large number of inventories is undertaken, an entire society comes to life again. Organized groups appear which often transfer their own distinctive features to the following generations and where various elements express their particular environment in a world of material objects which show different ways of life.

L'ÉTUDE DES SUCCESSIONS À TRAVERS DIVERS TYPES D'ACTES JURIDIQUES *(muqāsama, ibrā ḏimma, qabḍ)*

Le cas de la famille Bakrī Ṣiddīqī à Damas au XVIIIe siècle

INTRODUCTION

Si les inventaires après décès constituent la source la plus souvent utilisée pour l'étude des héritages, il en est d'autres, moins fréquentes mais tout aussi intéressantes, qui permettent également d'appréhender les successions des défunts, à travers le partage *(muqāsama)* de certains biens, les déclarations de quittance *(ibrā' ḏimma)* vis-à-vis des autres héritiers, ou la perception *(qabḍ)* par un ayant droit de la part d'héritage qui lui est due.

Il sera ici question de quelques documents de ce type concernant des personnages appartenant à une importante famille damascène, la famille Bakrī Ṣiddīqī[1]. Ces documents présentent un aspect particulier des successions de ces personnages ; les autres biens qu'ils possédaient (vaisselle, ustensiles de cuisine, vêtements, ameublement, bijoux, livres, dettes, créances, etc.) ont dû faire l'objet d'un inventaire après leur décès. Deux de ces documents présentent un intérêt incontestable en raison des précisions qu'ils apportent et des individus qu'ils concernent, Aḥmad b. Kamāl al-Dīn al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1042-1116/1632-1704) et son fils As'ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1063-1128/1653-1716). Le fils de ce dernier, Muḥammad Sa'dī b. As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (m. avant 18 *ḏū*

Brigitte Marino est pensionnaire à l'Institut français d'Études arabes de Damas, BP 344, Damas, Syrie.

[1] Les membres de cette famille sont, selon les sources ou les époques, désignés par le nom al-Bakrī et/ou al-Ṣiddīqī.

Turcica, 32, 2000, pp. 145-167

al-ḥiǧǧa 1140/26 juillet 1728) apparaîtra quant à lui indirectement dans deux démarches effectuées par sa veuve le 10 *raǧab* 1141/9 février 1729. Il sera enfin question de l'acte de succession d'Aḥmad Beyk b. Muḥammad Beyḳ al-Bakrī al-Ṣiddīqī, établi le 7 *muḥarram* 1188/8 mars 1774.

Le premier document, daté du mois de *rabī' II* 1119/juillet 1707, établit le partage *(muqāsama)* d'une exploitation agricole *(filāḥa)* située dans un village proche de Damas, Darāyā, entre les six fils d'Aḥmad al-Bakrī. Quelques années après, le 21 *ǧumādā I* 1142/décembre 1729, la veuve d'As'ad al-Bakrī, Ṣāliḥa Qādūn, affranchit deux de ses esclaves et leur offre, ainsi qu'à une affranchie de son défunt époux, des bijoux ; puis elle déclare, dans une démarche qui fait l'objet d'un autre acte juridique, qu'elle n'a plus aucun droit *(ibrā' ḏimma)* vis-à-vis des autres héritiers de son défunt époux sur les biens laissés par ce dernier dans divers quartiers de Damas et dans deux villages proches de la ville, Ǧaramānā et Darāyā. Quelques mois plus tôt, le 10 *raǧab* 1141/9 février 1729, Munawwar Qādīn, veuve du fils d'As'ad al-Bakrī, Muḥammad Sa'dī al-Bakrī al-Ṣiddīqī, déclare d'une part qu'elle n'a plus aucun droit *(ibrā' ḏimma)* vis-à-vis des autres héritiers de son défunt époux sur la succession de ce dernier et perçoit *(qabḍ)* d'autre part la somme correspondant à sa part d'héritage.

Ces divers documents montrent que les affaires liées à la succession d'un individu peuvent parfois durer plusieurs années. Ainsi, le partage de l'exploitation agricole d'Aḥmad al-Bakrī est opéré en 1119/1707, soit trois ans après son décès (1116/1704) ; puis, en 1142/1729, soit treize ans après le décès de son fils, As'ad al-Bakrī (1128/1716), l'épouse de ce dernier déclare qu'elle n'a plus aucun droit sur les biens laissés par son époux.

Par ailleurs, ces trois types de documents *(muqāsama*, *ibrā' ḏimma* et *qabḍ)* apportent des informations différentes de celles qui sont généralement consignées dans les inventaires après décès. Ainsi, alors que les biens fonciers font rarement l'objet d'une description détaillée dans les inventaires après décès consignés dans les registres des tribunaux *(maḥākim šar'iyya)* de Damas (ils sont en général simplement énumérés, sans estimation financière, à la fin des documents), la superficie des biens est indiquée dans les documents en question.

Enfin, alors que les biographes donnent peu d'information sur l'entourage familial de ces personnages, ces actes juridiques, comme les inventaires, dévoilent leurs épouses et leurs enfants, filles et garçons ;

nous découvrons ainsi des héritiers qui ne sont mentionnés dans aucune source biographique et des esclaves qui sont parfois les mères de leurs enfants.

Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1042-1117/1632-1705) et son fils As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1063-1128/1653-1716)

La famille Bakrī Ṣiddīqī, dont la généalogie remonte à Abū Bakr al-Ṣiddīq, est composée de plusieurs branches installées au Caire, à Istanbul et à Damas. Résidant à Damas depuis le XIVe siècle, cette famille hanafite se distingue, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, par les importantes fonctions qui lui sont confiées. Certains de ses membres occuperont en effet les fonctions de *qāḍī* (Aḥmad b. Kamāl al-Dīn (1632-1705) et son fils As'ad b. Aḥmad (1653-1716) et de *muftī* (Ḫalīl b. As'ad (1686-1760). D'autres, comme le petit-fils du frère d'Aḥmad, Muṣṭafā b. Kamāl al-Dīn b. 'Alī (1688-1749), se distingueront quant à eux dans le domaine du soufisme[2].

Si As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī apparaît comme le plus illustre des enfants d'Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, l'un de ses frères, Muṣṭafā b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, semble très proche du gouverneur de Damas, Sulaymān Pacha al-'Aẓm, dans les années 1735-1736[3]. De même, alors que Ḫalīl al-Bakrī al-Ṣiddīqī apparaît comme le plus illustre des fils d'As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, les actes juridiques dévoilent quelques informations sur la succession et l'entourage familial de son frère, Muḥammad Sa'dī[4].

Aḥmad b. Kamāl al-Dīn al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1042-1117/1632-1705)

Aḥmad b. Kamāl al-Dīn al-Bakrī al-Ṣiddīqī est né à Damas en 1042/1632-1633. Au cours de sa carrière, il est substitut *(nā'ib)* au Maḥkamat al-Bāb et à la Qisma 'Askariyya et au mois de *rağab* 1102/avril 1691, il est nommé *qāḍī* de Médine. Au mois de *ḏū al-qa'da* 1104/juillet 1692, il est nommé *qāḍī* de Damas et transfère provisoire-

[2] Sur la famille Bakrī Ṣiddīqī, cf. L. SCHATKOWSKI-SCHILCHER, *Families in Politics*. Sur Muṣṭafā b. Kamāl al-Dīn b. 'Alī, dont il ne sera pas question ici, cf. M. MURĀDĪ, *Silk al-durar*, IV, p. 190-200 et F. DE JONG, « Mustafa Kamal al-Din al-Bakri ».

[3] Sur Muṣṭafā b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, cf. 74/136/142 ; 77/119/193 ; 77/162/167.

[4] Sur Muḥammad Sa'dī b. As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, cf. 56/152/451 ; 56/153/452 ; 77/162/167.

ment le tribunal dans sa demeure, située à proximité du Bīmāristān Nūrī. Il est ensuite nommé *qāḍī* de Brousse au mois de *muḥarram* 1109/juillet-août 1697, fonction dont il sera destitué au printemps de l'année 1110/1699. Il part alors s'installer à Istanbul et au mois de *rabī' II* 1115/août-septembre 1703, il est nommé *qāḍī* de La Mekke. Il se rend alors à Damas au mois de *ša'bān* 1115/décembre 1703-janvier 1704 et voyage avec la caravane du pèlerinage jusqu'à La Mekke, poste dont il est destitué en 1116/1704. Ensuite, il se rend au Caire avec la caravane du pèlerinage et y meurt le jour de son arrivée, le 25 *muḥarram* 1117/mai 1705[5].

C'est probablement dans la demeure qu'il possède à proximité du Bīmāristān Nūrī qu'Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī invite plusieurs personnages prestigieux de passage à Damas dans les années 1670[6]. Il organise également, au cours de cette période, des réceptions dans un pavillon *(qaṣr)* qu'il possède à Ṣāliḥiyya, sur les pentes du Mont Qāsiūn[7].

As'ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1063-1128/1653-1716)

As'ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī est né à Damas vers 1063/1653. Au cours de sa carrière, il exerce les fonctions de substitut *(nā'ib)* au Maḥkamat al-Bāb, au Maḥkamat al-Kubrā et à la Qisma et occupe également le poste de *qāḍī* de Jérusalem. Propriétaire de nombreux biens, il construit une maison dans un village proche de Damas, Garamānā, et y aménage un jardin *(ǧunayna)* ; dans ce lieu considéré comme l'un des plus beaux qui se trouve dans les villages à cette époque *(kānat fī waqtihā min aḥsan makan yūǧad fī al-qūrā)*, il invite les notables de Damas. Le 22 *ḏū al-ḥiǧǧa* 1118/27 mars 1707, sur ordre du gouverneur Sulaymān Pacha al-Balṭaǧī, il est exilé à Sayda avec deux autres notables de

[5] M. MURĀDĪ, *Silk al-durar*, I, p. 149-152. Aḥmad al-Bakrī est en poste à la Qisma 'Askariyya de Damas lorsqu'est établi, le 20 *ša'bān* 1075/8 mars 1665, le contrat de mariage de 'Abd al-Bāqī, fils d'Ismā'īl al-Maḥāsinī, *ḫaṭīb* de la Mosquée des Omeyyades ; 'I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 114. De même, lors de la destitution de différents juges de Damas, il occupe à plusieurs reprises, dans l'attente de leurs successeurs, les fonctions de substitut (*nā'ib*) au Maḥkamat al-Bāb au cours de la période 1075-1089/1665-1678 ; cf. I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 83, p. 85, p. 95, p. 122, p. 125, p. 126. Pour obtenir de nouvelles fonctions, il serait parti à Istanbul le 13 *rabī' I* 1093/22 mars 1682 ; cf. I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 95. Selon Ibn Kannān, il aurait été nommé *qāḍī* de Damas en 1105/1693-1694 et la nouvelle de son décès serait parvenue à Damas au mois de *rabī' I* 1117/juin-juillet 1705 (M. IBN KANNĀN, *Yawmiyyāt,* p. 96).

[6] I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 91, p. 98.

[7] I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 110, p. 123.

Damas car ils s'étaient insurgés contre le gouverneur ; libérés et grâciés sur ordre du sultan Aḥmad, ils quittent Sayda le 15 *rabīʿ I* 1119/16 juin 1707. À leur arrivée à Damas, la population leur réserve un accueil chaleureux ; le gouverneur leur offre des vêtements somptueux, leur accorde le pardon et leur présente ses excuses. Asʿad al-Bakrī al-Ṣiddīqī meurt le 28 *ḏū al-qaʿda* 1128/novembre 1716[8].

Le partage (muqāsama) *de la* filāḥa *d'Aḥmad b. Kamāl al-Dīn al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1042-1117/1632-1705) à Darāyā*

À l'exception de la demeure et du pavillon évoqués par Ismāʿīl al-Maḥāsinī, aucune information n'est donnée dans les autres sources narratives (chroniques et dictionnaires biographiques) sur les biens que possédait Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī. Un long document de quarante-deux pages consigné dans un des registres des tribunaux de Damas évoque quant à lui le partage *(muqāsama)* entre ses six fils d'une exploitation agricole *(filāḥa)* lui ayant appartenu dans un village proche de Damas, Darāyā[9] ; ses autres biens ont probablement été énumérés dans un inventaire après décès détaillé.

Les héritiers et leurs proches

Ce document, daté du mois de *rabīʿ II* 1119/juillet 1707, concerne le partage de la *filāḥa* entre les six fils du « *qāḍī al-quḍāt* Aḥmad Efendī b. al-Šayḫ Kamāl al-Din b. al-Šayḫ Muḥyī al-Dīn al-Bakrī al-Ṣiddīqī, décédé au Caire à son retour de La Mekke en 1117 » : Asʿad Efendī, Muḥammad Efendī, Murād Efendī, Muḥammad Subḥī Celebī, Muḥammad Qadrī Celebī, Muṣṭafā Celebī.

Trois de ses fils, Asʿad Efendī, Muḥammad Efendī et Murād Efendī, sont majeurs et les trois autres, Muḥammad Subḥī Celebī, Muḥammad

[8] M. MURĀDĪ, *Silk al-durar*, I, p. 223-226. Asʿad Efendī al-Bakrī fut notamment substitut (*nā'īb*) au Maḥkamat al-Bāb en 1095/1684 ; cf. I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 88. Comme son père, il accueillait les notables dans sa demeure et participait avec eux à des promenades dans la campagne damascène, cf. I. MAḤĀSINĪ, *Kunnāš*, p. 85, p. 135. Selon Ibn Kannān, il aurait obtenu des fonctions à la Madrasa Ǧaqmaqiyya en 1113/1701-1702 (M. IBN KANNĀN, *Yawmiyyāt*, p. 42), aurait quitté Damas avec son père en 1115/1703-1704 lorsque celui-ci fut nommé *qāḍī* de La Mekke (M. IBN KANNĀN, *Yawmiyyāt*, p. 86) et se serait rendu en Roumélie en empruntant la route maritime (M. IBN KANNĀN, *Yawmiyyāt*, p. 96). Ibn Kannān évoque également son décès survenu le 28 *ḏū al-qaʿda* 1128/novembre 1716 (M. IBN KANNĀN, *Yawmiyyāt*, p. 261).

[9] 29/23/62.

Qadrī Celebī et Muṣṭafā Celebī, sont mineurs. Les mères de ces derniers, Laṭīfa Qādūn bint ʿAbd Allāh et ʿAndalīn Qādūn bint ʿAbd Allāh, étaient les esclaves du défunt et sont désormais tutrices de leurs fils selon des actes établis respectivement dans les Qisma ʿAskariyya du Caire et de Damas. Le premier acte de tutelle *(waṣiyya)*, établi par le Qassām ʿAskarī du Caire le 21 *ṣafar* 1117/juin 1705 fait de Laṭīfa Qādūn bint ʿAbd Allāh la tutrice de son fils Muṣṭafā Celebī ; le second, établi par le Qassām ʿAskarī de Damas le 5 *rağab* 1118/octobre 1706 fait de ʿAndalīn Qādūn bint ʿAbd Allāh la tutrice de ses deux fils, Muḥammad Subḥī et Muḥammad Qadrī. Il ne semble pas qu'Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī a épousé ces deux esclaves car il est désigné comme le maître de la première *(sayyid)* et comme l'affranchisseur *(muʿtiq)* de la seconde ; de plus elles ne figurent pas parmi ses héritiers, ce qui aurait été le cas si elles avaient ses épouses.

Le partage de la *filāḥa* est établi d'une part à l'initiative *(mubāšara)* des trois fils majeurs, Asʿad Efendī, Muḥammad Efendī et Murād Efendī, et d'autre part à l'initiative du mandataire des mères des enfants mineurs, Muḥammad Celebī b. Muḥibb al-Dīn al-Ḥuṣnī, pour lequel une procuration *(wikāla)* a été établie par le Qassām ʿAskarī de Damas le 10 *rağab* 1118/octobre 1706.

Les témoins de cette démarche juridique sont le *šayḫ* de la *ṭā'ifa* des *basātina*, quelques membres de la *ṭā'ifa* des *ṣaḥrāwiyyīn* de Damas et quelques habitants de Darāyā et de villages proches (Kafarsūsā, Mazzāh et Qadam) compétents dans le domaine de l'agriculture *(arbāb al-maʿrifa bi-ṣināʿat al-filāḥa)*. Il est précisé que ce partage ne porte aucun préjudice aux orphelins et qu'il est opéré dans leur intérêt le plus absolu *(ʿadam al-ḍarar wa al-taʿadī wa ḥuṣūl al-nafʿ al-tāmm li-al-aytām)*.

Les divers biens constituant la *filāḥa*

D'après les vingt-six pages dont nous disposons (p. 23-24 et 41-64), la *filāḥa* qui fait l'objet d'un partage entre les six fils d'Ahmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī comprend cent vingt-deux biens fonciers, surtout des terrains (*qiṭʿat arḍ*, 118)[10] dont le voisinage est précisé en fonction des quatre

[10] D'après la description de cette *filāḥa*, on peut donc considérer que ce terme est équivalent à celui de *mazraʿa* : une *mazraʿa* est en effet composée de plusieurs types de biens fonciers qui constituent des *muqassam* pouvant être achetés ou loués individuellement ; cf. J. Reilly, « Properties around Damascus in the nineteenth century », p. 100-101.

points cardinaux, et qui portent différents noms, des toponymes connus dans le village[11].

La valeur de ces divers biens n'est pas précisée mais leur superficie l'est en *qaṣaba*, « chaque *qaṣaba* mesurant sept *dirā‘ naǧǧārī* »[12]. La moitié (60) de ces biens a une surface inférieure à 100 *qaṣaba*, le quart (30) mesure entre 100 et 250 *qaṣaba*. Un autre quart (32) a une superficie supérieure à 250 *qaṣaba* : onze biens ont une surface comprise entre 250 et 500 *qaṣaba*, dix-sept ont une superficie comprise entre 500 et 1 000 *qaṣaba* et quatre autres mesurent entre 1 000 et 2 500 *qaṣaba*.

Après l'énumération de ces biens, dont la superficie totale est légèrement supérieure à 29 000 *qaṣaba*[13], il est précisé que tous sont irrigués par l'eau du village et que cela est reconnu par l'ensemble de ses habitants. Les héritiers qui ont bénéficié de ce partage expriment leur satisfaction *(raḍiya kull min al-mutaqāsimīn bi-mā ilay-hi bi-al-muqāsama)*. D'autres biens, laissés par Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, sont ensuite énumérés : une maison *(dār)*, un café *(qahwa)* et deux terrains incultes *(qiṭ‘at arḍ salīḫa)* connus sous le nom de Wādī al-Malḥī. Ces biens demeurent en indivision entre les héritiers du défunt *(fa-'inna ḏālika bāqin bayna waraṯat al-marḥūm ‘alā al-farīḍa al-šar‘iyya)* ; ces derniers attestent que s'ils coupent les peupliers dont ils sont désormais propriétaires le revenu de la vente devra être partagé en six ; les frais liés à l'entretien de ces biens devront également être partagés en six.

Le partage des biens entre les héritiers

Les divers biens qui composent la *filāḥa* peuvent être partagés entre les héritiers en fonction de diverses combinaisons.

[11] Anǧāṣa, Qayniyāt, Qubūr al-Naṣārā, Haǧǧārat al-Ǧabr, Ismā‘īl, Hallāš, Ḫarāba, Sayḥā, Ǧisr al-Balāṭa, Daff al-Qazzāz, Balad al-Ša‘r, Qaṭīn Falīsa, Ḥawl al-Tall, Ǧabal al-Šayḫ, Wādī Malḥī, al-Zawāyā, al-‘Awāmīd.

[12] Sur les divers types de *dirā‘*, dont la valeur, comme celle d'autres mesures, varie selon l'époque et le lieu, cf. W. HINZ, « Dhirā‘ », *EI*, 2, II, p. 238-239. Si nous considérons une valeur moyenne de 70 centimètres pour le *dirā‘*, la *qaṣaba* serait donc équivalente à environ cinq mètres et la surface lui correspondant à environ 25 m², ce qui est encore actuellement le cas en Syrie. Au début du XXe siècle, la valeur de la *qaṣaba* est d'ailleurs proche de 24 m² (A. LATRON, *La vie rurale en Syrie et au Liban*, p. 18).

[13] Soit environ 121 *faddān* ; cf. n. 24.

Partage des biens entre les héritiers en fonction de leur superficie :

	Total	**<100** *qaṣaba*	**100-250** *qaṣaba*	**250-500** *qaṣaba*	**500-1000** *qaṣaba*	**>1000** *qaṣaba*
Tous	58 (47%)	14 (23%)	18 (60%)	8 (73%)	15 (88%)	3 (75%)
Mineurs	24 (20%)	20 (33%)	3 (10%)	1 (9%)	-	-
As., Muḥ., Mur.	15 (12%)	10 (17%)	4 (13%)	-	-	1 (25%)
As'ad, mineurs	9 (7%)	2 (3%)	4 (13%)	1 (9%)	2 (12%)	-
Muḥ., Mur.	7 (6%)	5 (9%)	1 (4%)	1 (9%)	-	-
Murād	3 (2%)	3 (5%)	-	-	-	-
As'ad	2 (2%)	2 (3%)	-	-	-	-
Muḥammad	2 (2%)	2 (3%)	-	-	-	-
As'ad, Murād	1 (1%)	1 (2%)				
Muḥ. et mineurs	1 (1%)	1 (2%)				
Total	**122**	**60**	**30**	**11**	**17**	**4**

Certains biens sont partagés entre les six fils, d'autres ne sont attribués qu'à certains d'entre eux : la part des trois fils mineurs est indiquée globalement *(ḥiṣṣat al-qāṣirīn)* et les parts de chacun des trois fils majeurs (As'ad, Muḥammad et Murād) sont individualisées. Dans le cas où un bien n'est pas destiné à l'ensemble des héritiers mais seulement à certains d'entre eux, on indique qu'il est réservé à un tel *(iḫtaṣṣat bi-)*.

La majorité des biens (58 ; 47 %) est partagée entre les six héritiers ; d'autres (24 ; 20 %) sont réservés aux trois fils mineurs, et d'autres (15 ; 12 %) sont réservés aux trois fils majeurs. D'autres biens sont partagés entre As'ad et les mineurs (9 ; 7 %) ou entre Muḥammad et Murād (7 ; 6 %) ; d'autres sont réservés à Murād (3 ; 2 %), As'ad (2 ; 2 %) ou Muḥammad (2 ; 2 %) ; d'autres sont réservés à As'ad et Murād (1 ; 1 %) ou à Muḥammad et aux mineurs (1 ; 1 %).

Pour chaque classe de valeurs, la majorité des biens est partagée entre les six héritiers. Seuls ceux dont la superficie est inférieure à 100 *qaṣaba* échappent à ce type de partage qui conduirait à un grand fractionnement de la propriété ; dans ce cas, la majorité des biens (33 %) n'est attribuée qu'aux mineurs. Bien qu'il soit possible de réserver un bien à un seul héritier, cette pratique n'est pas très fréquente et même les biens dont la superficie est inférieure à 100 *qaṣaba* sont rarement (11 %) réservés à un seul héritier.

Les portions de terrains attribuées à chacun des héritiers sont désignées par le terme *muqassam*. Les parts de chacun des six héritiers sont

grosso modo les mêmes, chacun devant recevoir, d'après les superficies des biens indiquées dans les pages qui sont en notre possession, environ 4 845 *qaṣaba*. Quelques réajustements doivent cependant être opérés dans certains cas, probablement en fonction des contraintes du terrain ; on emploie alors des expressions telles que *zuwida li-* ou *ba'd al-ta'dīl* pour annoncer les réajustements qui doivent être ou qui ont été effectués.

Les démarches (ibrā' ḏimma, qabḍ) *effectuées par la veuve d'As'ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1063-1128/1653-1716)*

As'ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī meurt onze ans après son père. Dans sa succession, on retrouvera bien entendu quelques biens situés dans le village de Darāyā, dont il a hérité de son père, mais aussi plusieurs biens situés dans le village de Ǧaramānā et dans divers quartiers de Damas. Ces biens sont énumérés dans un document qui narre une démarche juridique effectuée par sa veuve, Ṣāliḥa Qādūn bint 'Abd Allāh, treize années après le décès de son époux, pour déclarer que les autres héritiers de son défunt époux sont quittes envers elle en ce qui concerne sa succession[14] ; dans un autre document, consigné juste avant celui-ci dans le registre, Ṣāliḥa Qādūn affranchit deux de ses esclaves et leur offre, ainsi qu'à une ancienne esclave de son défunt époux, des bijoux[15]. Pour rédiger ces deux actes, le substitut du juge de Damas s'est déplacé jusque chez Ṣāliḥa Qādūn qui désirait probablement régulariser ses affaires vis-à-vis de son entourage.

Les esclaves d'As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī et de son épouse

Lorsque, le 25 *šawwāl* 1115/mars 1704, Aḥmad Efendī al-Bakrī al-Ṣiddīqī quitte Damas avec la caravane du pèlerinage pour la Mekke, où il doit prendre ses fonctions de *qāḍī*, il est accompagné, selon Budayrī, de son fils As'ad (qui doit avoir près de cinquante ans) et de leur entourage, de leurs esclaves et de leurs serviteurs *(ǧamā'a, ġilmān, ḫuddām)*[16]. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī a eu par ailleurs, comme cela est indiqué dans le document concernant le partage de sa *filāḥa*, des fils de deux esclaves, Laṭīfa Qādūn bint 'Abd Allāh et 'Andalīn Qādūn bint 'Abd Allāh. Son fils As'ad al-Bakrī al-Ṣiddīqī a lui-même, parmi ses

[14] 56/222/565.
[15] 56/220/564.
[16] M. Ibn Kannān, *Yawmiyyāt*, p. 86.

femmes, deux anciennes esclaves, Rābiya Qādūn bint ʿAbd Allāh et Ṣāliḥa Qādūn bint ʿAbd Allāh.

Le 21 *ǧumādā I* 1142/décembre 1729, avec l'autorisation du *qāḍī al-quḍāt* de Damas, Aḥmad Efendī al-Usṭuwānī se rend, en compagnie du *ǧawqadār* du *qāḍī al-quḍāt*, dans la grande demeure des Bakrī, dans la ville de Damas intra-muros, à proximité du Bīmāristān Nūrī, pour écouter le témoignage et la déclaration de Ṣāliḥa Qādūn bint ʿAbd Allāh, veuve du défunt Asʿad Efendī b. Aḥmad Efendī al-Ṣiddīqī[17]. Ils s'installent dans la partie intérieure *(ǧuwwānī)* de la demeure et Ṣāliḥa Qādūn bint ʿAbd Allāh, saine de corps et d'esprit, de son plein gré et sans contrainte *(fī siḥḥa min-hā wa salāma wa ṭawāʿiyya wa iḫtiyār)* atteste, en présence d'une dizaine de notables, qu'elle a affranchi ses deux esclaves *(ǧāriyatay-hā)*, Bikdāš bint ʿAbd Allāh et sa fille Fāṭima bint ʿAbd Allāh, qui sont désormais libres comme tous les musulmans *(bi-muqtaḍā ḏālika ṣārat Bikdāš wa Fāṭima ḥurratān ka-sā'ir aḥrār al-muslimīn)* et sur lesquelles personne n'a désormais aucun droit *(laysa li-aḥad ʿalay-himā ḥaqq)* ; seule leur ancienne maîtresse, Ṣāliḥa Qādūn bint ʿAbd Allāh, possède sur elles le droit de patronat *(illā al-walā' al-šarʿī fa-inna-hu li-muʿtaqatay-himā)*[18].

Ṣāliḥa Qādūn bint ʿAbd Allāh fait ensuite une déclaration concernant les bijoux (ceintures en or ou en argent, parfois ornées de pierres précieuses et de perles, et bracelets en or) qu'elle a offerts à Bikdāš bint ʿAbd Allāh et Fāṭima bint ʿAbd Allāh, les deux esclaves qu'elle vient d'affranchir, et Ruqiyya bint ʿAbd Allāh, l'affranchie de son défunt époux, Asʿad Efendī : elle reconnaît qu'elle n'a aucun droit sur eux, et s'engage à ne provoquer aucun conflit, ni chercher querelle, ni porter plainte à leur sujet *(lā ḥaqq la-hā wa lā ḫiṣām wa lā nizāʿ wa lā daʿwā)*.

[17] Il n'est pas rare de rencontrer certaines esclaves affranchies parmi les femmes les plus riches de Damas ; cf. C. ESTABLET et J.-P. PASCUAL, *Familles et fortunes*, p. 133.

[18] Le droit de patronat *(walā')* est un « lien juridique qui unissait le patron à son ancien esclave affranchi ou aux descendants de ce dernier. Le droit de patronat était inaliénable et incessible, mais héréditaire (…). Il comportait (…) vocation successorale sur les biens de l'affranchi au profit de l'affranchisseur ou de ses héritiers » ; sur cette question, cf. R. BRUNSHVIG, « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », p. 53-64.

Les biens fonciers laissés par As‘ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī à Ǧaramānā, Darāyā et Damas

Probablement en ce même jour de 1142/1729, le 21 *ǧumādā I* 1142/décembre 1729[19], après avoir régularisé sa situation vis-à-vis de ses esclaves et de l'affranchie de son défunt époux, Ṣāliḥa Qādūn bint ‘Abd Allāh atteste qu'elle n'a plus aucun droit *(ibrā' ḏimma)* vis-à-vis des autres héritiers (encore vivants) de son époux sur divers biens fonciers laissés par ce dernier dans différents quartiers de Damas et dans les villages de Darāyā et Ǧaramānā. On apprend ainsi qu' ‘As‘ad avait une autre épouse, Rābiya Qādūn bint ‘Abd Allāh, une ancienne esclave, mère de ‘Ā'iša et de Ḫalīl mais aussi, comme nous le verrons plus loin, d'un autre fils d'As‘ad, Muḥammad Sa‘dī, décédé (m. av. 1140/1728) au moment de la démarche entreprise par Ṣāliḥa Qādūn treize ans après le décès de son époux.

Comme dans la démarche précédente, ce document indique qu'al-Sayyid Aḥmad Efendī al-Usṭuwānī se rend, avec l'autorisation du *qāḍī al-quḍāt* et en compagnie du *ǧawqadār* du *qāḍī al-quḍāt*, dans la grande demeure des Bakrī, dans la ville de Damas *intra-muros*, près du Bīmāristān Nūrī, pour écouter le témoignage de Ṣāliḥa Qādūn bint ‘Abd Allāh, veuve d'As‘ad Efendī al-Bakrī al-Ṣiddīqī. Ils s'installent dans la partie intérieure *(ǧuwwānī)* de la demeure en présence d'une dizaine de notables, et Ṣāliḥa Qādūn bint ‘Abd Allāh, saine de corps et d'esprit, de son plein gré et sans contrainte *(fī ṣiḥḥa min-hā wa salāma wa ṭawā‘iyya wa iḫtiyār)*, atteste qu'elle n'a aucun droit, qu'elle ne peut rien réclamer, ni provoquer aucun conflit, ni chercher querelle, ni porter plainte *(lā ḥaqq la-hā wa lā istiḥqāq wa lā ḫiṣām wa lā nizā‘ wa lā da‘wā)* vis-à-vis de Muḥammad Ḫalīl Efendī et de sa sœur, ‘Ā'iša Qādūn, ainsi que leur mère, Rābiya Qādūn bint ‘Abd Allāh, autre épouse d'As‘ad Efendī, en ce qui concerne une part des biens laissés par ce dernier et qui ont fait l'objet d'un acte de partage *(ḥuǧǧa muqāsama)* établi par le juge de Damas *(al-mawla al-humām)* en 1135/1722-1723, soit sept ans après le décès d'As‘ad Efendī.

[19] Le document narrant ce témoignage est consigné, dans le registre, juste après le document évoqué précédemment mais la date de sa rédaction n'est pas apparente ; bien que les documents ne soient pas inscrits selon un ordre chronologique très strict dans les registres des tribunaux de Damas, on peut supposer que cette démarche a été effectuée le même jour que la précédente car elle a nécessité le déplacement des mêmes personnes, une dizaine, jusqu'au domicile de Ṣāliḥa Qādūn.

Un peu plus d'une cinquantaine de biens fonciers et immobiliers[20] sont mentionnés dans ce document : vingt-neuf d'entre eux sont situés dans le village de Ǧaramānā, six dans le village de Darāyā, deux ne sont pas localisés et dix se trouvent dans différents quartiers de Damas.

Les biens situés à Ǧaramānā consistent essentiellement en des *ǧunayna*[21] et des *bustān*[22], (dont certains sont composés de plusieurs terrains), des plantations et le droit de les cultiver *(mašadd maska)* ainsi qu'une grande demeure[23].

Les biens situés à Darāyā consistent également en des plantations et le droit de les cultiver *(mašadd maska)*, une maison, trois *filāḥa*, une *mazra'a*. Alors que les biens fonciers sont généralement situés en fonction des quatre points cardinaux, « la célébrité de ces biens dispense de les situer » *(šuhratu-hā tuġnī 'an al-taḥdīd)*.

À Damas, les biens laissés par As'ad Efendī sont dispersés dans l'ensemble de la ville. Intra-muros, un bien se trouve dans une rue conduisant au Sūq Ǧaqmaq, Zuqāq Darb al-Wazīr, un *ḥawš* dans Maḥallat al-Naṣārā, deux *dukkān* à Sūq al-Arwām, d'autres à Mi'ḏanat al-Šaḥm et deux biens à Bāb al-Barīd. Extra-muros, un *ḥawš* est situé au nord de la citadelle, à proximité du Ḫān al-Bāšā, un bien se trouve dans les quartiers de Qaṣr Ḥaǧǧāǧ/Barīdī, un autre dans le quartier de Bāb al-Muṣallā, un *ḥānūt* est situé à proximité du Ḫān al-Bāšā et deux *dukkān* probablement dans ce même secteur.

La superficie de vingt-sept biens fonciers, tous localisés à Ǧaramānā, est indiquée en *faddān* et en *qaṣaba*, une sous-unité du *faddān* : leur superficie totale est de 159 *faddān* et 2 250,5 *qaṣaba*, soit environ 168

[20] Deux remarques doivent être faites à propos de cette estimation :
1. Plusieurs biens (parfois deux) peuvent être mentionnés dans une même rubrique.
2. Le bord du document étant endommagé, quelques biens ont pu échapper à cette comptabilisation.

[21] Le terme *ǧunayna* désigne un jardin ou un petit verger cultivé et irrigué, de plus petites dimensions qu'un *bustān* dans lequel il peut être inclus. Malgré leur taille relativement modeste, les *ǧunayna* étaient parfois subdivisés en petites unités ; ils peuvent se trouver à l'intérieur d'une maison ou d'un entrepôt ; cf. J. Reilly, « Properties around Damascus in the nineteenth century », p. 96-97.

[22] Le terme *bustān* désigne un bien plus vaste que le terme *ǧunayna* et comprenant d'ailleurs parfois plusieurs *ǧunayna*, J. Reilly, « Properties around Damascus in the nineteenth century », p. 97-100.

[23] Dans cette demeure, qui porte le nom d'As'ad Efendī, sont encore invités les notables de Damas une vingtaine d'années après son décès ; cf. M. Ibn Kannān, *Yawmiyyāt*, p. 444.

faddān[24]. La superficie moyenne des 27 *bustān* et des *ǧunayna* situés à Ǧaramānā (6 *faddān*) est plus importante que celle des cent vingt-deux terrains mentionnés à Darāyā (1 *faddān*), mais ceux-ci constituent une *filāḥa* dont la superficie est relativement importante, plus de 121 *faddān*, ce qui est conforme à la définition de ces divers biens fonciers.

Muṣṭafā, un autre fils d'Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (m. apr. 1149/1736)

Par sa notoriété, As'ad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī a vraisemblablement caché, aux yeux du biographe, ses autres frères dont l'existence nous est dévoilée dans l'acte concernant le partage de la *filāḥa* que possédait Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī à Darāyā. L'un d'entre eux, Muṣṭafā, qui était mineur à l'époque, en 1119/1707, semble occuper, dans les années 1148-1149/1735-1736, une place importante parmi les notables de Damas.

Le 26 *ǧumādā II* 1148/novembre 1735, Muṣṭafā b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī figure en effet parmi les témoins qui assistent à la constitution d'un waqf établi par Sulaymān Pacha al-'Aẓm, gouverneur de Damas à cette époque; parmi les biens constitués en waqf par Sulaymān Pacha, sont mentionnés des plantations *(ġirās)* que ce dernier a achetées quelques semaines plus tôt à Muṣṭafā b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (le 7

[24] Le Kannuname de la Province de Damas établi en 955/1548 indique trois types de feddan: le «*feddan-i arz*» (ou «*feddan-i hiras*»), représente la quantité de terre qu'une paire de bœufs peut labourer jusqu'à midi. Les autres feddans sont le «*faddān rūmānī*» et le «*faddān islāmī*»; le premier représente la quantité de terre qu'une paire de bœufs peut labourer pendant un jour et une nuit et le second représente la quantité de terre qu'une paire de bœufs peut labourer dans un jour entier (R. MANTRAN et J. SAUVAGET, *Règlements fiscaux ottomans*, p. 4).
Comme le remarque A. Makovski, bien que le nombre de feddans soit parfois indiqué dans les documents concernant le Bilād al-Šām, on n'en connaît pas précisément la valeur (A. MAKOVSKI, «Sixteenth-Century Agricultural Production in the *Liwā* of Jerusalem», p. 97-98).
Selon J. Reilly, le *faddān rumānī* consiste (comme le *qīrāt*) en une division (en parts égales) d'une surface et il varie donc d'un espace à l'autre; la plupart des villages sont ainsi composés de 24 *faddān rumānī*. Contrairement au *faddān rumānī*, le *faddān ḫaṭṭāṭ* est une mesure standard; le nombre de *faddān ḫaṭṭāṭ* d'un village dépend donc de la superficie de celui-ci. Le *ḫaṭṭāt faddān* est divisé en *qaṣaba*; en 1265/1848, un *faddān* est équivalent à 240 *qaṣaba*. Le *ḫaṭṭāt faddān* et la *qaṣaba*, en tant que mesures standards, peuvent permettre de comparer les superficies des villages et des terrains mais ils ne sont que très rarement indiqués dans les documents (J. REILLY, *Origins of Peripheral Capitalism*, p. 341-346). Le *faddān* équivaut encore actuellement à 240 *qaṣaba* en Syrie. Cf. par ailleurs W. HINZ, *al-Makāyīl wa al-awzān*, p. 97-98.

rabīʿ II 1148/27 août 1735) puis à son épouse, ʿA'iša Qādūn b. Ibrāhīm Efendī al-Saʿdī (le 12 *rabīʿ II*/1148/1er septembre 1735)[25].

L'année suivante, le 12 *rabīʿ I* 1149/21 juillet 1736, Muṣṭafā Efendī al-Bakrī al-Ṣiddīqī figure de même parmi les témoins d'une autre transaction impliquant Sulaymān Pacha : ce dernier achète en effet par procuration pour son fils mineur Ibrāhīm Beyk, dont il est le tuteur, plusieurs biens fonciers situés dans le village de Zabdīn ; parmi les vendeurs de ces biens figurent deux membres de la famille Bakrī Ṣiddīqī, Aḥmad Celebī et Muḥammad Efendī, fils de Muḥammad Saʿdī b. Asʿad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī dont il va être maintenant question[26].

Les fils d'Asʿad al-Bakrī al-Ṣiddīqī, Muḥammad Ḫalīl (1098-début ǧumādā II *1173/1686 (87)-janvier 1760 et Muḥammad Saʿdī (m. avant 18* ḏū al-ḥiǧǧa *1140/26 juillet 1728)*

Le plus illustre des fils d'Asʿad al-Bakrī al-Ṣiddīqī est Ḫalīl qui occupe lui aussi, à la suite de son grand-père et de son père, d'importantes fonctions juridiques et religieuses à Damas ; il figure d'ailleurs, le 17 *ǧumādā I* 1148/octobre 1735, parmi les témoins qui assistent à une transaction opérée par le gouverneur de Damas, Sulaymān Pacha al-ʿAẓm, à Ṣāliḥiyya[27]. L'un de ses frères, Muḥammad Saʿdī, apparaît quant à lui indirectement dans des documents concernant sa succession[28].

Ḫalīl b. Asʿad b. Ahmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1098-début ǧumādā II *1173/1686 (87)-janvier 1760*[29].

Ḫalīl b. Asʿad b. Ahmad b. Kamāl al-Dīn al-Bakrī al-Ṣiddīqī est né à Damas en 1098/1686-87 ; quand son grand-père, Aḥmad, est nommé *qāḍī* de La Mekke, il l'accompagne dans la caravane du pèlerinage avec son père, Asʿad, et leurs proches. Au cours de sa carrière, il sera *muftī* de Damas (vers 1135/1722-1723) et on lui confiera également les fonctions de *qāḍī* de Tripoli, puis de Jérusalem (1158/1745) et de Damas

[25] Cf. 74/136/142. L'année suivante, le 17 *rabīʿ II* 1149/25 août 1736, en tant que mandataire de son épouse, ʿĀ'iša bint Ibrāhīm b. al-Šayḫ Muṣṭafā al-Saʿdī, Muṣṭafā b. Aḥmad al-Ṣiddīqī, vend à Sulaymān Pacha la moitié des plantations *(ġirās)* et un jardin *(bustān)* qui se trouvent dans le village de Mazzah ; cf. 77/119/193.

[26] 77/162/273.

[27] 74/105/199.

[28] 56/152/451 ; 56/153/452.

[29] M. MURĀDĪ, *Silk al-durar*, II, p. 83-97 ; M. MURĀDĪ, *ʿArf al-Bašām*, p. 120-126.

(1165/1751)[30]; comme son grand-père Aḥmad, il transfère le tribunal dans sa demeure près du Bīmāristān Nūrī. Ensuite, il devient *qāḍī* de La Mekke, puis *qāḍī ʻaskar* d'Anatolie. Il meurt à Istanbul au début du mois de *ǧumādā II* 1173/janvier 1760.

Ḫalīl al-Bakrī al-Ṣiddīqī joue un rôle important dans la vie politique damascène dans la première moitié du XVIIIe siècle à l'époque des gouverneurs ʻUṯmān Pacha Abū Tawq puis Ismāʻīl Pacha al-ʻAẓm. Lorsqu'il est *muftī* de Damas, il mène notamment une révolte contre le *mutasallim* de ʻUṯmān Pacha Abū Tawq, lequel sera destitué au mois de *rabīʻ II* 1137/janvier 1725; Ḫalīl sera quant à lui révoqué peu de temps après la nomination du nouveau gouverneur, Ismāʻīl Pacha al-ʻAẓm. Quelques années plus tard, en 1159/1746, le gouverneur de Damas, Asʻad Pacha al-ʻAẓm, informe le sultan des injustices commises par le responsable des finances, Fatḥī Efendī al-Falāqinsī; il est soutenu par Ḫalīl al-Bakrī al-Ṣiddīqī, alors *qāḍī* de Jérusalem, qui se trouve à Damas à ce moment-là[31].

Muḥammad Saʻdī b. Asʻad b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī (m. avant 18 ḏū al-ḥiǧǧa I *1140/26 juillet 1728)*

Un frère de Ḫalīl al-Bakrī al-Ṣiddīqī, Muḥammad Saʻdī al-Bakrī al-Ṣiddīqī, apparaît quant à lui dans des documents concernant sa succession. Le 10 *raǧab* 1141/9 février 1729, son épouse, Munawwar Qādīn, se présente en effet devant le juge de Damas pour déclarer d'une part que les autres héritiers de son défunt époux sont quittes envers elle *(ibrā' ḏimma)* en ce qui concerne la succession de ce dernier et pour percevoir *(qabḍ)* d'autre part la part d'héritage qui lui est dévolue.

Munawwar Qādīn, fille d'Ibrāhīm Aġā b. ʻUṯmān Aġā, et veuve de Muḥammad Saʻdī Efendī b. Asʻad Efendī al-Bakrī al-Ṣiddīqī, déclare *(aqarrat)* que les autres héritiers de son défunt époux sont quittes *(ibrā' ḏimma)* envers elle en ce qui concerne la succession de ce dernier. Celle-ci a été partagée entre son épouse, Munawwar Qādīn, ses six enfants

30 Le 10 *muḥarram* 1165/novembre-décembre 1751, un firman annonce la nomination de Ḫalīl al-Bakrī comme *qāḍī* de Damas; son fils Asʻad occupe cette fonction en attendant l'arrivée de son père, au début du mois de *rabīʻ I* 1165/mi-février 1752 (A. BUDAYRĪ, *Ḥawādiṯ*, p. 163-164). Au cours de son séjour à Damas, au mois de *raǧab* 1165/mai-juin 1752, Ḫalīl al-Bakrī fait restaurer le minaret qui se trouve au-dessus du Bīmāristān Nūrī, A. BUDAYRĪ, *Ḥawādiṯ*, p. 167.

31 Sur le rôle de Ḫalīl al-Bakrī dans la vie politique damascène, cf. A.-K. RAFEQ, *Province*, p. 81, 97, 168, 184-185. Sur son rôle dans la mise à l'écart de Fatḥī Efendī al-Falāqinsī, cf. A. BUDAYRĪ, *Ḥawādiṯ*, p. 78.

mineurs (Aḥmad, Muḥammad, Muṣṭafā, Fāṭima, Nafīsa, Umm Kalṯūm, ses deux filles majeures (Sa'diyya Qādīn et Ḫadīğa Qādīn), sa mère, Rābiya Qādīn b. 'Abd Allāh et ses deux autres épouses, Fāṭima Qādīn bint 'Abd Allāh et 'Afīfa Qādīn bint 'Abd Allāh, vraisemblablement toutes trois esclaves.

Saine de corps et d'esprit, Munawwar Qādūn déclare à Muḥammad Celebī b. al-Hāğğ Aḥmad al-Sammān, mandataire de l'ensemble des héritiers mentionnés ci-dessus et de la sœur de son défunt époux, 'Ā'iša Qādīn bint As'ad Efendī b. Aḥmad Efendī, qu'elle n'a aucun droit sur la succession de ce dernier. 'Ā'iša Qādīn est la tutrice *(waṣiyya)* des enfants mineurs de son défunt frère (Aḥmad Efendī, Muḥammad Efendī, Muṣṭafā Efendī, Nafīsa, Umm Kalṯūm, Fāṭima) selon un acte établi par le juge de Damas, Muḥammad Efendī, le 18 *ḏū al-ḥiğğa* 1140/26 juillet 1728[32].

Dans une seconde démarche effectuée le même jour, le 10 *rağab* 1141/9 février 1729, Munawwar Qādīn, veuve de Muḥammad Sa'dī Efendī b. As'ad Efendī al-Ṣiddīqī, perçoit *(qabaḍat)*, la part d'héritage qui lui est dévolue sur la succession de son défunt époux ; celle-ci lui est remise par al-Ḥāğğ Muḥammad Celebī b. al-Hāğğ Aḥmad al-Sammān, mandataire des autres héritiers de son défunt époux.

Munawwar Qādīn perçoit la somme de 1 000 *qurš* : 500 *qurš* correspondent à la part qui lui est dévolue dans la succession de son défunt époux, Muḥammad Sa'dī Efendī ; 500 *qurš* correspondent d'une part au reliquat d'une dette que son défunt époux avait envers elle (300 *qurš*) et d'autre part à une partie de sa dot *(mu'aḫḫar ṣadāqa)* (200 *qurš*). Lorsqu'un défunt laisse des enfants, la part dévolue à son/ses épouse(s) représente un huitième de sa succession, soit trois *qīrāṭ* sur les vingt-quatre qui constituent l'ensemble de sa succession ; ces trois *qīrāṭ* doivent, en l'occurrence, être partagés entre les trois veuves de Muḥammad Sa'dī. La part que perçoit Munawwar Qādīn sur l'héritage, évaluée à 500 *qurš*, représente donc, comme cela est indiqué dans le document, un *qīrāṭ* de la succession de son défunt époux ; la valeur totale de cette succession peut, par conséquent, être évaluée à 12 000 *qurš*, ce qui constitue une succession très importante à cette époque[33].

[32] 56/ 152/451. Si, comme cela est le cas pour Aḥmad, cet acte de tutelle a été établi après le décès de Muḥammad Sa'dī, nous disposons ici d'une indication approximative sur la date du décès de ce dernier. Parmi les témoins de la procuration figure l'oncle paternel du défunt, Muṣṭafā Efendī b. Aḥmad Efendī al-Ṣiddīqī.

[33] Cf. C. Establet et J.-P. Pascual, *Familles et fortunes*, p. 113-163 ; B. Marino, *Le faubourg du Mīdān*, p. 136-192.

Munawwar Qādīn, saine de corps et d'esprit, déclare ensuite *(ṯumma aqarrat al-qābiḍa)* que les autres héritiers de son défunt époux sont quittes envers elle en ce qui concerne la succession de son défunt époux[34].

LES LIENS ENTRE LA FAMILLE BAKRĪ ṢIDDĪQĪ ET LA FAMILLE SA'D AL-DĪN ǦIBĀWĪ

À la fin du mois de *muḥarram* 1162/janvier 1749, Budayrī mentionne le décès d'al-Šayḫ Bakrī b. al-Šayḫ Muṣṭafā b. Sa'd al-Dīn et précise que son père est issu de la famille Sa'd al-Dīn et sa mère de la famille Bakrī[35]. Quelques actes consignés dans les registres des tribunaux montrent également ou suggèrent les liens qui unissent ces deux grandes familles. Des documents datés de 1148-1149/1735-1736 indiquent d'une part que Muṣṭafā b. Aḥmad al-Bakrī al-Ṣiddīqī est l'époux de 'A'iša Qādūn b. Ibrāhīm Efendī al-Sa'dī[36] et l'inventaire après décès d'Aḥmad Beyk b. Muḥammad Beyk al-Ṣiddīqī suggère des liens fonciers avec la famille Sa'dī.

D'après l'inventaire après décès d'Aḥmad Beyk b. Muḥammad Beyk b. 'Alī Beyk al-Ṣiddīqī, établi le 7 *muḥarram* 1188/8 mars 1774, ce personnage apparaît comme l'un des plus fortunés de Damas à cette époque[37]. L'actif de sa succession s'élève à 5 945,25 *qurš* et son passif atteint seulement 812 *qurš* ; ses héritiers (son épouse, son père et ses trois filles, mineures) doivent donc se partager 5 133,25 *qurš*. Cet acte est établi en présence d'un fils de Muḥammad Ḫalīl al-Ṣiddīqī, Muḥammad As'ad, mais nous ignorons les liens de parenté qui unissent ces deux personnages.

[34] 56/153/452. Quelques années plus tard, le 12 *rabī' I* 1149/21 juillet 1149, deux des fils de Muḥammad Sa'dī b. As'ad b. Aḥmad al-Ṣiddīqī, Aḥmad Celebī et Muḥammad Efendī, vendent à Sulaymān Pacha al-'Aẓm, gouverneur de Damas qui agit par procuration en tant que tuteur de son fils mineur, Ibrāhīm Beyk, plusieurs biens fonciers situés dans le village de Zabdīn qu'ils possèdent en copropriété avec d'autres individus ; Muṣṭafā Efendī b. Aḥmad al-Ṣiddīqī, le frère de leur grand-père paternel, figure parmi les témoins de cette transaction ; cf. 77/162/273.

[35] A. BUDAYRĪ, *Ḥawādiṯ*, p. 124. Sur la famille Sa'd al-Dīn/Sa'dī/Ǧibāwī, installée depuis la fin de l'époque mamelouke dans le faubourg du Mīdān, à Damas où elle possède une *zāwiya*, cf. B. MARINO, *Le faubourg du Mīdān*, p. 78-79, p. 332-340.

[36] 74/136/142 ; 77/119/193. Sur Ibrāhīm al-Sa'dī, cf. M. MURĀDĪ, *Silk al-durar*, I, p. 41-42.

[37] 179/307/364. Sa succession figure en effet parmi les vingt-cinq successions les plus importantes consignées dans un registre de la Qisma 'Askariyya établi dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le registre 179.

Aḥmad Beyk b. Muḥammad Beyk ne semble occuper aucune fonction juridique ou religieuse comme certains de ses ancêtres ; il semble plutôt exercer des activités commerciales, notamment dans le domaine du savon. La majeure partie de sa succession (5 351 *qurš*), faisant l'objet d'une rubrique spéciale, est composée de savon (2 781,5 *qurš*) dont une partie a été trouvée dans sa boutique, d'argent que lui devait son père (1 778,5 *qurš*) et de numéraire (791 *qurš*). Dans une autre rubrique sont inventoriés ses vêtements, une trentaine, évalués à 594,25 *qurš*.

Aḥmad Beyk b. Muḥammad Beyk possédait également plusieurs biens fonciers qui sont énumérés à la fin de son inventaire après décès : outre des parts de plantations *(ġirās)* et de deux moulins (Ṭāḥūn al-Ṣāḥib et Ṭāḥūn al-Šayḫ Sarāǧ), il laisse aussi une part du Ḥammām al-Darb situé dans le quartier des Qubaybāt, à l'extrémité méridionale du faubourg du Mīdān. Or, le Ḥammām al-Darb est déjà signalé dans l'inventaire après décès d'al-Šayḫ ʻAlī b. al-Šayḫ ʻAbd al-Qādir al-Ǧibāwī (Saʻd al-Dīn), établi le 20 *šawwāl* 1097/9 septembre 1686[38] ; la copropriété ou la transmission de ce bien entre les deux familles Saʻd al-Dīn Ǧibāwī et Bakrī Ṣiddīqī peut, par conséquent, refléter la proximité des deux familles.

CONCLUSION

Nombreux sont encore assurément, dans les registres des tribunaux de Damas, les documents permettant de connaître plus précisément le patrimoine de la famille Bakrī Ṣiddīqī au cours du XVIIIe siècle mais cela n'était pas l'objectif de cette étude. Il s'agissait, plus modestement, de faire apparaître la diversité des actes permettant d'appréhender les successions à partir des sources juridiques.

Ces divers types de documents *(muqāsama*, *ibrā' ḏimma*, *qabḍ)*, dont la liste n'est pas exhaustive, apportent des approches complémentaires à celle des inventaires après décès sur la question des héritages. En effet, comme cela a pu apparaître au cours de cette étude, les inventaires après décès ne constituent souvent que la première étape d'une longue série de démarches destinées à régler les comptes et à clarifier la situation entre les divers héritiers.

[38] 15/23/26.

Comme les inventaires après décès, ces divers documents nous renseignent entre autres sur l'entourage du défunt et sur la nature de son implantation géographique, à la ville comme à la campagne.

Le phénomène de la polygamie, bien que peu répandu à Damas à cette époque[39], apparaît dans les différents documents concernant les membres de la famille Bakrī Ṣiddīqī. Certains d'entre eux avaient d'ailleurs pour épouses ou mères de leurs enfants d'anciennes esclaves : deux esclaves, Laṭīfa Qādūn bint ʻAbd Allāh et ʻAndalīn Qādūn bint ʻAbd Allāh, étaient mères des trois fils d'Aḥmad al-Bakrī, son fils Asʻad laisse deux veuves qui étaient d'anciennes esclaves, Ṣāliḥa Qādūn bint ʻAbd Allāh et Rābiya Qādīn bint ʻAbd Allāh ; Muḥammad Saʻdī b. Asʻad laisse trois veuves dont deux, Fāṭima Qādīn bint ʻAbd Allāh et ʻAfīfa Qādīn bint ʻAbd Allāh, étaient d'anciennes esclaves[40].

La notoriété de certains individus semble souvent cacher l'existence de certains de leurs frères : ainsi, parmi les enfants d'Aḥmad, seul Asʻad est mentionné dans les sources narratives. Or, dans les actes juridiques, il apparaît qu'Aḥmad avait six fils (Asʻad, Muḥammad, Murād, Muḥammad Subḥī, Muḥammad Qadrī et Muṣṭafā), dont trois encore mineurs deux années après son décès. L'un d'entre eux, Muṣṭafā b. Ahmad, semble occuper, au milieu des années 1730, une place importante dans la société damascène : il est en effet impliqué dans plusieurs transactions effectuées par le gouverneur de cette époque, Sulayman Pacha al-ʻAẓm.

Il semble aussi que Muḥammad Saʻdī vivait dans l'ombre de son frère, Ḫalīl b. Asʻad. Nous le découvrons, ainsi que leur sœur ʻĀ'iša, dans deux actes juridiques dévoilant l'identité de son épouse (Munawwar Qādīn), de ses six enfants mineurs (Aḥmad, Muḥammad, Muṣṭafā, Fāṭima, Nafīsa, Umm Kalṯūm), de ses deux filles majeures (Saʻdiyya Qādīn et Ḫadīǧa Qādīn), de sa mère (Rābiya Qādīn b. ʻAbd Allāh) et de ses deux autres épouses (Fāṭima Qādīn bint ʻAbd Allāh et ʻAfīfa Qādīn bint ʻAbd Allāh).

D'après les sources narratives, la famille Bakrī Ṣiddīqī est installée dans une grande demeure située à proximité du Bīmāristān Nūrī pendant plusieurs générations : Aḥmad et son petit-fils Ḫalīl y transféreront d'ailleurs provisoirement le tribunal lorsqu'ils seront juges de Damas.

[39] C. Establet et J.-P. Pascual, *Familles et fortunes*, p. 55-57.

[40] Ce phénomène était, semble-t-il, très répandu parmi les notables de Damas au début du XVIIIe siècle ; cf. C. Establet et J.-P. Pascual, *Familles et fortunes*, p. 139.

Les documents présentés dans le cadre de cette étude ne mentionnent pas cette demeure mais évoquent en revanche plusieurs biens fonciers dispersés dans l'ensemble de la ville de Damas ; ils font également apparaître l'implantation de cette famille dans deux villages proches de Damas, Darāyā et Ǧaramānā. Quelques documents suggèrent par ailleurs que certains de ses membres possédaient des biens dans d'autres villages (Qadam, Zabdīn).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Actes juridiques consignés dans les registres des tribunaux de Damas (*siğillāt maḥākim Dimašq al-šar'iyya*) : 29/23/62 ; 56/152/451 ; 56/153/452 ; 56/220/564 ; 56/222/565 ; 74/136/142 ; 77/119/193 ; 77/162/167 ; 179/307/364 (les références des actes juridiques sont composées de trois nombres : registre/page/document). Ces documents ont pu être consultés grâce à l'aimable autorisation de Madame Da'd al-Ḥakīm, directrice du Centre des archives de Damas.

BRUNSHVIG R., « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », *Études d'Islamologie*, Paris, 1976, II, p. 53-64.

BUDAYRĪ A., *Ḥawādiṯ Dimašq al-yawmiyya, 1154-1175/1741-1762*, éd. A. 'Abd al-Karīm, Le Caire, 1959.

DE JONG F., « Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition ? », in Levtzion N. et Voll J., *Eighteenth-Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse, 1987, p. 117-132.

ESTABLET C. et PASCUAL J.-P., *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700*, Damas, 1994.

HINZ W., *al-Makāyīl wa al-awzān al-islāmiyya wa mā yu'ādilu-hā fī al-niẓām al-mitrī*, trad. 'Asalī K. al-, Amman, [1970].

HINZ W., « Dhirā' », *EI*, 2, II, p. 238-239.

IBN KANNĀN M., *Yawmiyyāt šāmiyya min 1111 h. ḥatta 1153 h./1699 m. ḥattā 1740 m.*, éd. 'Ulabī A., Damas, 1994.

LATRON A., *La vie rurale en Syrie et au Liban. Étude d'économie sociale*, Beyrouth, 1936.

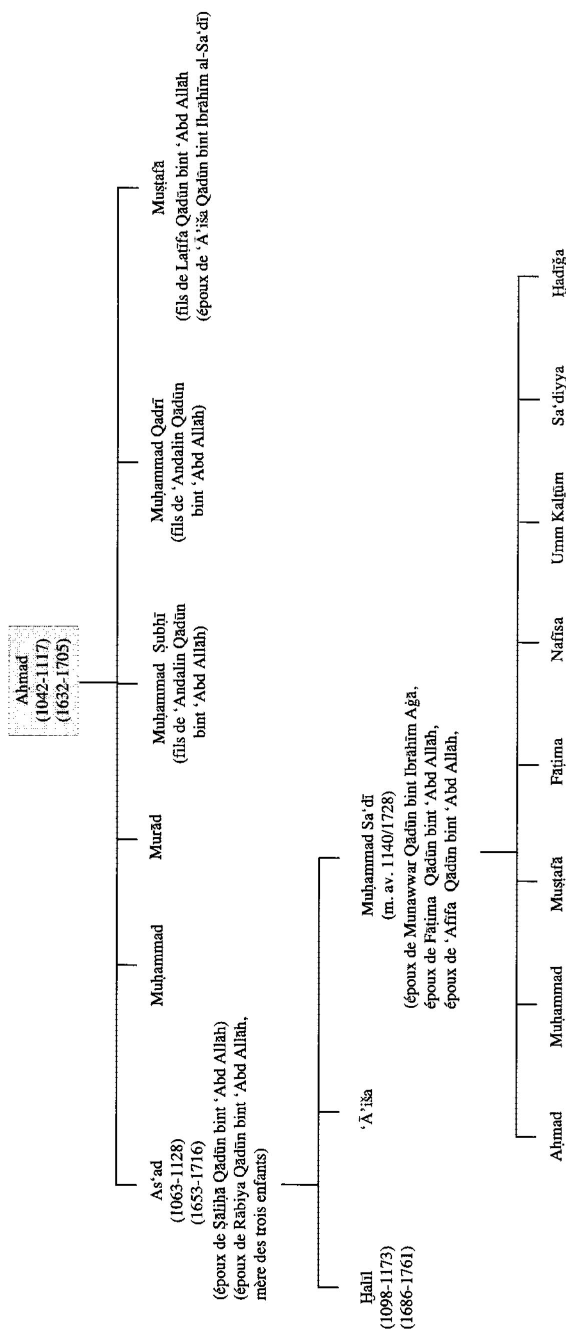
MAḤĀSINĪ 'I. al-, « Safaḥāt fī tārīḫ Dimašq fī al-qarn al-ḥādī 'ašar al-hiğrī al-mustaḫraǧa min kunnāš Ismā'īl al-Maḥāsinī (1073-1116/1663-1705) », éd. Munağğid Ṣ.-D., *Mağallat al-Maḫṭūṭāṭ al-'Arabiyya*, 1960, 6, p. 77-160.

MAKOVSKI A., « Sixteenth-Century Agricultural Production in the *Liwā* of Jerusalem : Insights from the Tapu defters and an attempt at quantification », *Archivum Ottomanicum*, 1984, 9, p. 91-127.

MANTRAN R. et SAUVAGET J., *Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes*, Damas, 1951.

MARINO B., *Le faubourg du Mīdān à Damas à l'époque ottomane. Espace urbain, société et habitat (1742-1830)*, Damas, 1994.

MURĀDĪ M., *'Arf al-Bašām fīman walā fatwā Dimašq al-Šām*, éd. al-Ḥāfiẓ M. et Murād R., Beyrouth, 1988.
MURĀDĪ M. al-, *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-ṯānī 'ašar*, Beyrouth, 1988.
RAFEQ A.-K., *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrouth, 1966.
REILLY J., « Properties around Damascus in the nineteenth century », *Arabica*, 1990, XXXVII, p. 91-114.
REILLY J., *Origins of Peripheral Capitalism in the Damascus Region, 1830-1914*, Thèse dactylographiée, Washington, 1987.
SCHATKOWSKI-SCHILCHER L., *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Stuttgart, 1985.



Arbre généalogique de la famille Bakrī Ṣiddīqī
d'après les actes juridiques consignés dans les registres des tribunaux de Damas

Brigitte MARINO, *L'étude des successions à travers divers types d'actes juridiques* (muqāsama, ibrā' ḏimma, qabḍ). *Le cas de la famille Bakrī Ṣiddīqī à Damas au XVIIIe siècle*

Les inventaires après décès ne reflètent souvent que la première étape d'une longue série de démarches juridiques destinées à régler les comptes entre les divers héritiers d'un défunt. S'ils constituent la source la plus communément utilisée pour l'étude des successions, il en est d'autres moins fréquentes mais tout aussi intéressantes, qui permettent également d'appréhender ce phénomène : le partage de certains biens *(muqāsama)*, les déclarations de quittance vis-à-vis des autres héritiers *(ibrā' ḏimma)*, ou la perception, par un ayant droit, de la part d'héritage qui lui est due *(qabḍ)*. Quelques-uns de ces documents concernant la famille Bakrī Ṣiddīqī permettent de mieux connaître l'entourage social et l'implantation géographique, à la ville comme à la campagne, de ces notables damascènes du XVIIIe siècle.

Brigitte MARINO, *A study of inheritance procedure and processes through different types of legal transactions* (muqāsama, ibrā' ḏimma, qabḍ)*: the case of the Bakrī Ṣiddīqī Damascene family in the 18th century*

Probate inventories are often only the first of a series of legal procedures aimed at settling affairs between the deceased's heirs. Though these inventories are the most commonly used source for the study of inheritance, there remain other documents, less frequent but no less interesting, which provide knowledge on the subject : divisions of property *(muqāsama)*, declarations of acquittance towards other heirs *(ibrā' ḏimma)* or the acquisition of an eligible party's share of an inheritance *(qabḍ)*. Some of these documents pertaining to the Bakrī Ṣiddīqī family provide a better understanding of the social framework and geographical implantation, in the city as in the countryside, of these 18th century Damascene notables.

POOR QUARTER/RICH QUARTER: DISTRIBUTION OF WEALTH IN THE ARAB CITIES OF THE OTTOMAN EMPIRE, THE CASE OF EIGHTEENTH CENTURY ALGIERS

The management of urban space in cities in the Muslim world remains to a very large extent an enigma. Although much progress has been made in the last decade, the basic Orientalist assumptions about the "Muslim City" are still very much alive, especially among non-specialists[1]. Despite a growing corpus of books and articles concerning individual cities or groups, one has the impression that, unlike the situation regarding Europe, where, as L. Benevolo says: "Practically all the cities… large and small, have been studied", but works of synthesis are few, the situation in the research of the "Islamic City" is quite different[2]. This particular field of research was born under the assumption that there is a model of an Islamic City, which, in spite of the vast geographical area in question, and regardless of the long span of time separating the first urban creations of the Muslim Arabs and today's cities of the Islamic world, is basically changeless and unique[3]. This assumption,

Tal Shuval is Lecturer at the department of Middle East Studies, Ben Gurion University of the Negev, Beer Sheva 84105, Israel.

[1] For the traditional description of the "Islamic City" see Gustav E. von Grunebaum, "The Structure of the Muslim Town", in G.E. VON GRUNEBAUM, *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London, 1961, p. 141-158.
[2] Leonardo BENEVOLO, *The European City*, Oxford, 1993, p. XVII.
[3] For a discussion of the main problems of Orientalism regarding the Muslim city see: Janet ABU LUGHOD, "The Islamic City — Historic Myth, Islamic Essence, and Contem-

which shaped the research for quite a long time, was first grappled with only in the late 1960s, by the participants of the congress that resulted in the publication of *The Islamic City*[4]. In a recent article, André Raymond tries to show the extent to which the field has been freed from myths created by the " Orientalist " view of the City[5]. However, what the radical revisionism of the old concepts has left us with, argues Raymond, is a *tabula rasa*. This is an over-pessimistic vision, but it does seriously raise the question of " what now ? ". A partial response can be found in the works of Raymond himself, who insists upon a more realistic vision of the city. Beginning with the premise that " a city, that is to say a geographical concentration of a large population, can only subsist or develop within a system of coherent relations between its society and the space in which it expands "[6], we should try and learn how these relations were articulated, in order to begin to comprehend the " system ". The direction in which to proceed, then, is to describe the management of space occupation and of society in the city.

In the first part of the article some general principles of urban space management in different cities in the Islamic world (a term used here only in its geographical and historical sense), with no special regard either to chronological or geographical order, will be discussed. This part will serve as an illustration of the fact that some kind of management and of administration did indeed exist in the cities under discussion.

In the second part, one organizing principle, the distribution of wealth in some Arab cities of the Ottoman Empire, will be more deeply analyzed, first in general terms, concerning mainly the cities of Cairo, Tunis and Aleppo, and then, in greater detail, the city of Algiers.

Finally, in the last part of the article, I intend to examine whether, as far as the city of Algiers is concerned, the concentration of a rich population in certain areas of the city was accompanied by a higher standard of services than in other (poorer) areas. And since the services I allude

porary Relevence ", *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987, p. 155-176 ; Dale F. EICKELMAN, *The Middle East : An Anthropological Approach*, 2nd ed. New Jersey, 1989, p. 95-107 ; Nezar AL SAYYAD, *Cities and Caliphes : On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*, New York, 1991, p. 1-41 ; André RAYMOND, " Islamic City, Arab City : Orientalist Myths and Recent Views ", *British Journal of Middle East Studies*, 21, 1994, p. 3-18.

[4] Albert H. HOURANI and S.M. STERN (eds), *The Islamic City*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970.

[5] A. RAYMOND, " Islamic City ", *opt. cit.*

[6] *Ibid.*, p. 17.

to were, at least partially, under *waqf* administration, this might open a new discussion of the role of this particular institution, not in the economic center of cities, but in the residential area of eighteenth century Algiers, and maybe elsewhere.

CITIES NOT ADMINISTRATED ?

The term "management" itself points to some sort of administration, therefore of consciousness and will. This sort of administration did exist in different forms[7]: administrators at all levels of government hierarchy did influence the shape of cities from the establishment of the first *amsâr*. The histories of Basra and Kufa in the first half of the seventh century are relatively well known, and so are the histories of Madinat al-Salam, al-Qahira, Qairawan and other cities founded by the armies of different Arab-Muslim forces. They all involved some sort of planning, distribution of plots of land to different groups of the population, as well as an establishment of a sort of "public zone", normally in the center, of what were to become cities. We are aware of decisions taken in the higher echelons of government that shaped cities, like the erection of city walls and of fortresses, or the relocation of tanneries in cities like Ottoman Cairo, Tunis and Aleppo, acts that involved the Ottoman Sultan. Even such obvious things as the building of complicated water systems to bring drinking water from afar influenced the shape of the cities[8]. A governor's intervention was not always direct, in the sense of ordering the building (or indeed the destruction) of certain areas. For example, the allocation of concessions in different regions to high-

[7] Although I use examples from various cities, and from different periods, their sole purpose is to illustrate the fact that different levels and different forms of administration did exist. One should not infer from this that all examples existed in all the cities or in all the periods. Moreover, it is clear to me that the diversity of administrations of different cities and in different times is one of the main things to look for when studying cities in the Islamic World.

[8] For the cities mentioned, see the different entries in *E.I.* See also Nezar AL SAYYAD, *Cities and Caliphs*. For the influence of city-wall building on further development of cities, see for example the case of Cairo under the Ayyubids: Neil D. MACKENZIE, *Ayyubid Cairo: A Topographical Study*, Cairo, 1992. On the displacement of tanneries: André RAYMOND, "Le déplacement des tanneries à Alep, au Caire et à Tunis à l'époque ottomane. Un 'indicateur' de croissance urbaine", *Revue d'Histoire Maghrébine,* 1977, p. 192-200. (Republished in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée,* 55-56, 1990, p. 34-44.)

ranking officials was one of the Mamluk Sultan Nasir Muhammad's (1293-1340) means for encouraging the development of Cairo. The urbanization of the region between the *Khalig* and the *Khalig al-Nasiri*, an area of some 600 hectares began in this way[9]. The Ottoman Sultans' indirect intervention through control of *waqf* foundations by his viziers is mentioned by Halil Inalcik as a means for the development of the "Islamic city of Istanbul"[10]. Examples from various cities in diverse periods of this kind of direct or indirect planning abound, but the ones above should suffice. This kind of "pre-meditated" administration, however, was not the only kind; it is indeed questionable whether it was this that really shaped cities during the long period of their development and change.

Another level of administration of space was small-scale decisions that had to be taken in order to enable the everyday life of the city to follow its normal flow. One extreme example of such a level of administration is that of Ottoman Istanbul, where according to Nelly Hanna, "The state seems to have had a fairly tight grip on construction; no new building or repairs to older ones could be undertaken on any grounds, whether they were state-owned, privately owned or pious foundation, without the prior permission of the administration; the state was also in charge of the implementation of building regulations and employed special officials who could roam the streets of the city to spot any violations of these regulations or of any other requirements that people were supposed to apply"[11]. Even if these regulations were, in practice, opposed by the population, they did exist and they were probably followed to some extent[12].

The application of this level of administration, on a small scale, day-to-day basis is to be seen in the way streets were controlled: in the difference of status between the throughway, defined by law as a public road immune from any obstruction, and the dead-end street, recognized as a private way belonging jointly to the abutters[13]. In a case cited by

9 André RAYMOND, *Le Caire*, Paris, 1993, p. 131.

10 Halil INALCIK, "Istanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Studies,* 1,1990, p. 10-13.

11 Nelly HANNA, *Construction Work in Ottoman Cairo (1517-1798)*, Cairo, 1984, p. 3.

12 Stéphane YERASIMOS, "À propos des réformes urbaines des Tanzimat", in Paul Dumont and François Georgeon (eds.) *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, 1992, p. 17-32.

13 Robert BRUNSCHVIG, "Urbanisme médiéval et droit musulman", *Revue des Études Islamiques*, vol. 15, 1947, p. 131-135; Eugen WIRTH, "Villes islamiques, villes arabes,

A. Marcus, a group of residents sued in 1750 the owner of a *qaysariyya* for opening a back door from his property onto their street in Aleppo. The judge accepted the claim that the street was "a private way for the exclusive use of the residents" and ordered the owner to seal the door[14]. Besides the fact that these residents had a say about their street, it is clear that the *qâdi* had real control over urban matters[15].

Other forms of urban administration on different levels were controlled by other city officials, whose functions and power varied according to time and place, like the *muhtasib*, the *shaykh al-balad*, the *mi'mârbâshâ* (the head of the construction guilds) in ottoman Cairo or *kabîr al-muhandasîn* of the Mamluk period and others[16].

It seems, however, that there existed another kind of administration, an almost "spontaneous" one. I refer to the way in which geographical factors, for instance, shaped the city. In a very interesting chapter, E. Pasquali describes the evolution of what he terms the "Muslim Street" in Algiers[17]. The hilly nature of the site is one of the main factors, he says, that not only shaped the streets, but also suggested the idea of constructing a sewer that was still functioning long after the French occupation of the city in 1830. A further utilization of the hilly character of the site was demonstrated in the same city in building houses so as not to obstruct the view of the sea[18]. There were other, less "objective" factors, that had to do with society[19]. Such factors were influenced by

villes orientales? Une problématique face au changement", in A. Bouhdiba and D. Chevallier (eds.) *La ville arabe dans l'islam*, Tunis, 1982, p. 195-196; Abraham MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, 1989, p. 282.

14 A. MARCUS, *op. cit.*, p. 282-283.

15 About the diverse roles of the *qâdi* in regard to urban problems in the Arab cities of the Ottoman Empire see A. RAYMOND, *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries, An Introduction*, New York, 1984, p. 16-17; A. RAYMOND, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, 1985, p. 126-128.

16 N. HANNA, *op. cit.*, p. 7-10.

17 E. PASQUALI, *La Qasbah d'Alger*, Algiers, 1951, p. 30-48.

18 Jean-André PEYSSONNEL, *Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris, 1987, p. 247; LAUGIER DE TASSY, *Histoire du royaume d'Alger, avec l'état présent de son gouvernement, de ses forces de terre et de mer, de ses revenus, police, justice, politique et commerce. Un diplomate français à Alger en 1724*, Paris, 1992, p. 99; Jean-Michel VENTURE DE PARADIS, *Tunis et Alger au XVIIIe siècle*, Paris, 1983, p. 109; Albin ROZET, *Voyage dans la Régence d'Alger*, Paris, 1833, p. 13-14; Marcel EMERIT, "Un astronome français à Alger en 1729", *Revue Africaine*, vol. 84, 1940, p. 250.

19 About the importance of uderstanding the society in order to understand the city, see Amos RAPOPORT, "Culture and the Urban order", in John Agnew, John Mercer and David Sopher (eds.), *The City in Cultural Context*, Boston, 1984, p. 50-75.

certain principles and values, that were developed and accepted by the society, which then implemented them without their being explicitly announced. One such principle was the concentration of certain groups of the population in specific quarters, based on different ethnic, religious or other criterions. Such quarters would typically contain a proportionally dense concentration of, say, non-Muslims (Jews or Christians) and other concentrations of this nature. Such concentration was rarely ordered by the governors, but the phenomenon itself is well known, and its segregationist nature was greatly exaggerated by several historians[20].

The concentration of economic activities in the centers of the "traditional" Arab cities seems to conform to this kind of principle, for, as A. Raymond puts it, "The organization of the urban centers conforms to a logical pattern that is perfectly readable on the map, although it is difficult to say whether it is the result of deliberate action on the part of the authorities (imperial or local) or of a 'natural' evolution in which economic factors are responsible for a sort of spontaneous selection and localization of activities"[21].

THE GEOGRAPHICAL DISTRIBUTION OF WEALTH

Another principle of this kind is the concentration of wealth near the economic centers of cities and the relegation of poverty to the periphery. The question of wealth distribution in Arab cities of the Ottoman Empire is closely connected with one of the basic Orientalist assumptions regarding the "Muslim City". Scholars have tried to claim that Muslim society is egalitarian in nature, citing as proof the lack of socio-economic segregation between Muslims in precisely the form of wealth concentration in certain areas of the city. In other words, according to this view, there is no such thing in the "Muslim City" as a rich quarter or a poor one, not so much because of the non existence of differences between poor and rich, but rather because the (unique?) character of

[20] Albert HOURANI, *A History of the Arab Peoples*, London, 1991, p. 123; H.A.R. GIBB and H. BOWEN, *Islamic Society and the West*, London, 1950, vol. 1, part. 1, p. 279; F. STAMBOULI and A. ZGHAL, "La vie urbaine dans le Maghreb précolonial", *Annuaire de l'Afrique du Nord,* 11, 1972, p. 198. See also the description of quarters in Mamluk Aleppo and Damascus by Ira M. LAPIDUS, "Muslim Cities and Islamic Societies", *Middle Eastern Cities*, Berkeley, 1969, p. 49.

[21] A. RAYMOND, *Great Arab Cities*, p. 33.

" Muslim society " dose not approve of the exclusion of the poor. The resulting situation therefore is a complete amalgamation of both populations in the same quarters of the city, so that the demographic distribution within the city reflects an image of an egalitarian society. An example of that view is given in Antoine Abdel Nour's book, which affirms that there was not a real distinction between rich and poor sectors of the city[22]. Allowing for some differences between a richer center and poorer suburbs, the author explains, however, that due to the " social solidarity " of the urban population, " the juxtaposition of rich families and of poor ones is the rule in the Arab cities ", so that even these differences were never accompanied by " a cleavage between aristocratic and popular quarters "[23].

André Raymond, in an article published in 1963, obviously does not agree with this view[24]. The very first sentence of this article (" *Le point de départ d'une étude sur la localisation des quartiers de résidence 'aristocratique'..* "), and the use of the term " *beaux quartiers* " in the same article leave little doubt as to the economic character of the quarters studied[25]. Two of Raymond's recent articles deal with this problem. The first is mainly concerned with the city of Aleppo, the second deals with Tunis, Cairo and Aleppo[26]. Raymond's main argument is that, contrary to Abdel Nour, archival as well as archeological findings show clearly not only the existence of houses of different types (corresponding to different prices, and therefore testifying to different levels of wealth of the owners), but also the concentration of great numbers of what are considered *bourgeois* houses in certain areas of the cities, normally near their commercial centers. A second zone of somewhat lesser wealth develops around this first rich zone, followed by a poorer zone, so that an ideal type of the cities under study would form a " layout of successive

22 A. ABDEL NOUR, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane*, Beirut, 1982, p. 165.

23 ABDEL NOUR, *op. cit.*, p. 165.

24 A. RAYMOND, " Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au XVIIIe siècle ", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VI, 1963, p. 58-103.

25 *Ibid.*, p. 58.

26 A. RAYMOND, " Groupes sociaux et géographie urbaine à Alep au XVIIIe siècle " in Thomas Philipp ed., *The Syrian Land in the 18th and 19th Century*, Stuttgart, 1992, p. 147-163 ; A. RAYMOND, " Les zones de résidence dans les grandes villes arabes à l'époque ottomane : mixité ou ségrégation socio-économique ? Le cas de Tunis, Le Caire et Alep ", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, nº 9-10, 1994, p. 185-195.

rings", corresponding, as Raymond notes, to a similar arrangement in pre-industrial cities in general, as described by Gideon Sjoberg[27].

In his article, based on the Geniza documents, S. D. Goitein notes that in Fatimid Fustat, "Like our own cities, the Egyptian capital was divided into neighborhoods of higher and lower values"[28]. Thus the phenomenon not only existed, but also, at least in Cairo, we are dealing with an ancient phenomenon. Nelly Hanna, who studied seventeenth- and eighteenth- century Cairo notes: "the city can be divided into three principal zones: the zone of rich habitat in the central region, the zone of poor habitat in the periphery, and a third zone of average habitat situated in between the other two"[29]. Indeed, many studies confirm the fact that at least in the cities of Aleppo, Tunis and Cairo, the richer population tended to concentrate in different zones of the cities, more or less according to the scheme offered by Raymond and Hanna[30].

THE CASE OF ALGIERS

All the studies mentioned above have studied the concentration of large, rich and expensive houses, inferring from their presence the very logical conclusion of the concentration of the rich population in those areas. Working on probate inventories registered by the *bayt al-mâl* in eighteenth-century Algiers, I did not find enough cases where the price, or indeed the ownership of houses was mentioned in the documents[31].

[27] A. RAYMOND, "Islamic City", p. 14; G. SJOBERG, *The Preindustrial City*, New York, 1965, p. 95-100.

[28] S.D. GOITEIN, "Cairo: An Islamic City in the Light of the Geniza Documents", in A. Hourani and S.M. Stern (eds), *The Islamic City*, Oxford, 1970, p. 87.

[29] Nelly HANNA, *Habiter au Caire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Cairo, 1991, p. 183.

[30] Besides the works previously cited, several more are of particular interest. For Aleppo: Jean-Claude DAVID, "Alep, Dégradation et tentatives actuelles de réadaptation des structures urbaines traditionnelles", *Bulletin d'Études Orientales*, 28, 1975; Abraham MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity, Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, 1989. For Tunis: G. CLADEL and P. REVAULT, *Médina, approche typologique*, Tunis, 1970; J. REVAULT, *Palais et demeures de Tunis*, Paris 1967-1978, 4 vol. For Cairo: A. RAYMOND, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, 2 vol., Damascus, 1973-1974; and others.

[31] For the present study, two registers have been used: Centre d'Archives d'Outre-Mer (CAOM) in Aix-en-Provence, 15 Mi 1, vol. 2 and vol. 4. For detailed description of the probate inventories of the Algerian *bayt al-mâl* and of the registers cited: Tal SHUVAL, *La ville d'Alger vers la fin du XVIIIe siècle: population et cadre urbain*, Paris, 1998, p. 24-32.

Incidentally, one of my conclusions (one that seems to be corroborated by the research of M. Hoexter), is that private ownership of houses in Algiers in the eighteenth century is the exception rather than the rule, for most Algerians lived in rented *waqf* houses[32]. In this case, considerable concentrations of large and expensive houses in certain areas of the city can not be considered indicative of the wealth of the inhabitants. The probate inventories did enable me, however, to find concentrations of rich populations in certain areas, based on the size of their inheritance[33].

The analysis of the inventories' distribution according to wealth is done according to the different sectors artificially created on the city map by a grid of coordinates (see Map I)[34]. I have taken into consideration only the sectors for which I have found at least seven probate inventories. This choice of number is arbitrary[35]. In order to establish the difference between relatively rich and relatively poor sectors, I have decided to use a coefficient of 1.5 applied to the average wealth of the group analyzed: the average for 1726 probate inventories registered between 1787-1793 and 1799 -1803, is 362 *riyâl*. A sector is considered relatively rich when the average wealth of its inhabitants is higher than this number multiplied by 1.5, that is, 543 *riyâl* (rounded to 545 *riyâl*). A quarter is designated relatively poor when the average wealth of its inhabitants does not exceed the indicated sum divided by 1.5, that is,

[32] M. Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers*, Leiden, 1998, p. 43-48.

[33] The total population in eighteenth-century Algiers is estimated at 50,000 at the most. According to the registers of the *ocak*, the number of its members in 1754 was around 12,000. The *Baldi* represented about 65 % of the city's population: see Shuval, *op. cit.*, p. 51, 54, 123.

[34] For reasons explained elsewhere, I have preferred to calculate the population according to the 48 sectors artificially created by the grid of the map. One sector corresponds roughly to one hectare (10,000 square meters). The use of quarters' names is only done in order to facilitate the reading. Normally the name of the quarter that occupies the largest part of the sector is cited, but one has to bear in mind that the actual area studied does not correspond completely with it. For this reason I use almost indifferently both terms (quarter and sector): T. Shuval, *op. cit.*, p. 215-216. I would like to thank M. André Raymond for granting me permission to reproduce here the map of the city of Algiers as found in his *Grandes villes arabes*, p. 333. I would also like to thank Mr. Pieter Loupen for processing to their present form this and the other maps included in the article.

[35] The choice of this number is based on my impression that an average calculated on a base smaller than that will be too small for any statistical conclusion. On the other hand, a larger number of inventories per sector would have considerably reduced the number of sectors taken into consideration.

241 *riyâl*. The relation of the wealth of the richest section (*Bâb al-Sûq* quarter [G/6], 17 inventories, average of 1544 *riyâl*) and that of the poorest section (*Bir Rummana* [G/4], 7 inventories, average of 60 *riyâl*) is in the order of 26 to 1. Such a relation seems an important one, taking into consideration the fact that we are dealing with averages[36].

The picture of wealth distribution in the city according to the probate inventories confirms the fact that richer and poorer neighborhoods did indeed exist in Algiers at the end of the eighteenth century, and that to a certain extent, these zones had a tendency to follow the schematic plan proposed by Raymond and Hanna. I did find a concentration of richer population mainly (but not exclusively) in the central zone, corresponding to the economic, administrative and religious center of Algiers. This phenomenon, of the proximity of rich population to the economic center of Arab cities of the Ottoman Empire is well attested to by several works[37]. The economic center of eighteenth century Algiers was situated mainly in an area north-east of the intersection [F/7] of two streets: *al-Sûq al-Kabîr* (connecting the two main gates of the city *Bâb ʻAzzûn* [B/8] and *Bâb al-Wâd* [I/5]) and *Tarîq al-Bahr*, leading to *Bâb Jazîra* [I/9]. The proximity to this economic center explains the relative wealth of the quarters *ʻAin al-Hamra* and *Sûq al-Jumʻah* [G/5], *Bâb al-Sûq* [G/6], *Jâmʻi ʻAli Bijnîn* and *al-Rahaba al-Qadîma* [H/6]. At least one part of *al-Balânsa* quarter [F/7] and its neighboring sectors [F/8 and G/8] seemed to benefit from the same setting.

The region of intense economic activity in Algiers stretched towards the south, all the way to the gate of *ʻAzzûn* [B/9]. This highly active economic area accounts for the presence of wealth concentration in the quarter of *al-Bûza* [E/8]. The sector D/7 was influenced by its proximity to *al-Sûq al-Kabîr*, as well as to *Suwiqat ʻAmmûr*, rich in economic activity. The lack of continuity in this rich region can be explained by

[36] The difference in the price of houses in mid-eighteenth-century Aleppo, used by A. Marcus as a distinguishing mark between rich and poor quarters is around 84 piasters (average price paid) for the "smallest and least expensive dwellings", and 1,242 piasteres, the average price paid for the most expensive ones. That is to say a ratio of 1:15: see A. Marcus, *The Middle East*, p. 319. The average prices of houses in different quarters in Cairo, in the same period are: 20,684 para in the richest areas and 4,825 para in the poorest ones. The ratio in this case is of 1:4.3: see N. Hanna, *Habiter au Caire*, p. 185.

[37] R. Le Tourneau, *Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, Algiers, 1957, p. 16; A. Raymond, *The Great Arab Cities*, p. 14; A. Hourani, *A History*, 1991, p. 122.

the presence of the Jewish quarter of *Saba‘ Luwiât* [E/7], and of the Janissary barrack, *Kharratîn* [D/8][38].

All these sectors were influenced, as I have said, by the very active economic center of the city. There were however other rich sectors, like the ones around the *Sîdî Ramdân* quarter [F/3], and those situated near the southern city wall: the *Salâwi* quarter [B/6], *Hawanît Bin Rabhah* [B/5] and *Bâb al-Jadîd* [B/4] quarters. These sectors were situated in the peripheral regions of Algiers. Normally, in the Arab cities of the Ottoman Empire, the periphery was the domain of the poor. One of the reasons for this was the low price and greater availability of free space for building. This seems to be the reason for the appeal of the same regions to the rich who wished to build bigger houses, far from the busy center[39]: With regard to the city of Algiers this explanation is purely hypothetical, for I have no solid evidence for the existence of big houses in these rich regions.

Bab ‘Azzûn street (the southern part of the *Sûq al-Kabîr* street) seems to have been influenced by two contradicting factors: the intense economic activity in its markets, manifest in its concentrations of wealth, (near the *Balânsa* quarter [F/7-8], *al- Bûza* [E/8] and *Suwiqat ‘Ammûr* [D/7]); on the other hand, its location on the periphery of the city and the dense concentration of Jews and Janissaries might explain the poor sectors adjoining the same street. Thus we find a poor sector around the *Dâr al-Qadîma* quarter [B/7], around *Bâb ‘Azzûn* itself [B/8] and the quarter called *Hidr Bâshâ* [D/8]. Following the edges of the map of the city, the peripheral location of the poor sectors becomes evident: *Bâb Jazîra* [H/9 and I/9] and *Sîdî ‘Ali al-Fâsi* [I/7] are both peripheral and contain concentrations of Janissaries. *Saba‘ Tabarîn* [J/7-8], *Bîr Rummâna* [G/4], *Kûshat Bû La‘ba* [F/4] and *Hawanît Ziyân* [E/3] are also situated in the peripheral zone of Algiers.

One sector that does not follow this logic (of wealth concentration near the economic center) is G/7, where the average value of 30 probate inventories is of 238 *riyâl*. This low average is quite surprising, especially as the sector was surrounded by relatively rich ones. I cannot

38 The probate inventory registers of the Algerian *bayt al-mâl* do not contain any Jewish inventory. Concerning the Janissaries living in the barracks, they represent one of the poorer groups of Janissaries in my sample: T. Shuval, *op. cit.*, p. 91-95.

39 R. Le Tourneau, *Les villes musulmanes*, p. 16-17; A. Raymond, *The Great Arab Cities*, p. 58-59.

explain this irregularity, but it is interesting that some of the more expensive houses mentioned in the inventories were situated in this seemingly poor sector.

"TURKS" AND *BALDI*

According to my analysis, then, the picture of wealth distribution in different areas of Algiers corresponds to what is considered the normal situation in the pre-modern Arab cities of the Ottoman Empire. Looking at the problem from another angle, that of wealth distribution according to the membership of different social groups, namely the military-administrative elite (the *Turks*) and the local population of the city inhabitants (the *Baldi*), we discover that each of these groups had its own distribution of wealth, thus rich and poor "Turkish" sectors and rich and poor *Baldi* sectors are easily distinguishable[40].

At this point an explanation of the relations between the military-administrative elite and the local population of eighteenth-century Algiers is in order. Avoiding a lengthy description of the establishment at the beginning of the sixteenth century of the *Ocak* in Algiers, one must, however, take note of the special character of the *Ocak*, and the low level of integration of its members into Algerian society. Three issues in particular are of interest here: the participation of the Janissaries in the economic activity of Algiers, the marriage of members of the *Ocak* with local women, and the attitude of the *Ocak* vis-à-vis the sons of the Janissaries. These three issues have a bearing on two processes characteristic of the relations between center and provinces in the eighteenth-century Ottoman Empire, as proposed by E. Toledano, namely "Ottomanization" and "Localization". I will claim that Algiers presents an extreme case, being very little influenced by these processes. This means that in Algiers there was a very low level of integration of the military-administrative Turkish elite into local society, and this state of affairs was manifested (among other ways) in the geographical separation of the rich Turks from the rich *Baldi*.

[40] Following the Algerian registers, I use the term Turks to describe the members of the military-administrative elite of the vilayet. As to their origins see T. SHUVAL, *op. cit.*, p. 59-64.

According to Toledano, the Ottoman Empire of the eighteenth century was characterized by the intensification of a dual process : " localization " of the Ottoman elite in the various Arab provinces, and the " Ottomanization " of the local elite. This dual process culminated in the fusion of the two components into one elite, within which local and Ottoman traditions coexisted ; this coexistence legitimized the elite both in the eyes of the provincial society and the imperial center. Toledano offers a concise formulation : " in the dual process of Localization-Ottomanization, Ottoman soldiers, officers, and administrators, gradually developed local interests, joined the local economy, and married local women. They learned Arabic, acquired local tastes, and became locally acculturated. At the same time, members of wealthy families and urban notables achieved Ottoman power elite status by entering the administration. They accepted the privileged position of Ottoman culture and sought education in the imperial system, either in Istanbul or locally. They learned Ottoman Turkish, and were trained for government posts "[41].

Toledano mentions economic activities and marriage with local women among the primary criteria for the " Localization " of the Ottoman elite. The analysis of the Algerian probate inventories, however, shows a very different picture. With regard to participation in economic activity, the number of members of the elite in my sample who have been identified as being engaged in non-military economic activity is surprisingly low : only in 46 cases out of a total of 1072 probate inventories of members of the elite (4.3%) could such an activity be identified, compared with a rate of 44.7% in the group of native men (222 cases out of a total of 497). According to the probate inventories, there is very little room for talk about economic integration of the Turks in Algiers at the end of the eighteenth century.

The French Orientalist, Jean-Michel Venture de Paradis, who lived in Algiers almost two years (1788-90), summed up his impression of matrimony among the members of the *Ocak* in these words : " *À Alger le célibat est un moyen de parvenir* " : in Algiers celibacy is the way to success[42]. There is of course some exaggeration in this statement, for

[41] Ehud R. TOLEDANO, " The Emergence of Ottoman Elites in the Middle East and North Africa (1700-1900) " in Ilan Papé and Moshe Ma'oz (eds.) *Middle Eastern Politics and Ideas*, London and New York, 1997, p. 55.

[42] J.-M. VENTURE DE PARADIS, *op. cit.*, p. 186.

members of the military-administrative elite did get married, and contrary to some views, most of the eighteenth-century Deys (heads of the *Ocak*) were married[43]. However a comparison between the low marriage rate of the Turks (213 married out of a total of 1072, 19.9%) and the much higher one of the *Baldi* (381 married out of a total of 900 men and women, 42%) clearly shows that marriage was not as common among members of the *Ocak*, and that from this aspect too the integration of the Turks was very limited[44].

Furthermore, the general attitude of the *Ocak* to marriage of its members with local women, and towards the offspring of these marriages clearly indicates its will to restrict the phenomenon. Marriage to an Algerian woman resulted in the expulsion of the married Janissary from the barracks, as well as in his removal from the list of beneficiaries of a daily ration of bread and of certain other privileges[45]. The sons of those who did get married, called *Kuloğlu* (from which the French term Koulougli is derived), were not considered Turks, and were kept out of the ranks of the *Ocak*, at least in principle[46]. Moreover, contrary to the situation in other Arab parts of the Ottoman Empire, in Algiers the enlistment of locals to the militia was very limited indeed[47]. The *Ocak* preferred to pay a heavy political and financial price in order to maintain the system of recruitment elsewhere (mainly in Anatolia), in order to protect its "Turkish" character[48].

These examples illustrate the determination of the members of the military-administrative elite to maintain their special status, a determination that did not allow for the entry of members of the local elites into the ruling class. As for the way things were seen from the outside, Venture de Paradis describes a situation of total alienation of the Turkish

[43] T. Shuval, *op. cit.,* p. 101-103.

[44] At the beginning of the eighteenth century, the probate inventories show a rate of 41.5 % for the "civil" population and of 15 % for the members of the elite. The difference of about 5 % does not seem remarkable.

[45] T. Shuval, *op. cit.,* p. 103-104; J.-A. Peyssonnel, *op. cit.,* p. 236; De Tassy, *op. cit.,* p. 135; J.-M. Venture de Paradis, *op. cit.,* p. 185; A. Rozet, *op. cit.*, p. 366.

[46] P. Boyer, "Le problème Kouloughli dans la régence d'Alger", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, special issue 1970, p. 77-94; T. Shuval, *op. cit.,* p. 111-117.

[47] About the enlistment of Algerians to the *Ocak* see: T. Shuval, *op. cit.,* p. 62-64. As for the situation in other parts of the Ottoman Empire see: A. Raymond, "Les provinces arabes (XVIe-XVIIIe siècle)", in R. Mantran (ed.) *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989, p. 354.

[48] T. Shuval, *op. cit.,* p. 64-65.

elite from the rest of the population: "*Ces* […] *Turcs au milieu de tant de peuples* [e.g. the inhabitants of Algiers] *qui sont leurs ennemis…*"[49]. A witness of the end of the Ottoman rule in Algiers, an Algerian *Kuloglu* by the name of Hamdan ben Osman Hodja, who gives a somewhat idyllic picture of the relations between the Algerians and the *Ocak*, offers an explanation for the complete exclusion of local elites from the military-administrative elite. According to him, the Turks did offer full participation in government to the Algerians at the time of the establishment of the vilayet of Algeria, but they declined the offer. This situation never changed[50]. Even if Hodja's depiction seems in part too good to be true, the fact remains that this man, who knew well even the hidden sides of the administration testifies that there was no Ottomanization of Algerian elites.

GEOGRAPHICAL SEPARATION BETWEEN RICH TURKS AND RICH *BALDI*

The same criteria applied to the overall analysis are kept for the analysis of the two groups (*Baldi* and Turks). Thus, with the same coefficient of 1.5, a relatively rich Turkish quarter is one where the average wealth of the population (925 inventories, an average of 311 *riyâl*), exceeds 465 *riyâl*, a relatively poor quarter is one where the average wealth is below 205 *riyâl*. Regarding the *Baldi* (total of 616 inventories, average wealth of 521 *riyâl*), a relatively rich quarter is one whose inhabitants' average wealth exceeds 780 *riyâl*. A poor *Baldi* quarter is one whose inhabitants' average wealth is below 345 *riyâl*. The differences between the richest and the poorest Turkish sectors are in the order of 54 to 1 (2983 to 55 *riyâl*), those between richer and poorer sectors of *Baldi* are in the order of 24 to 1 (2942 to 125 *riyâl*).

According to the probate inventories, the general picture of wealth distribution is more congruent with the framework proposed in the case of the Turks than in that of the general population. Mainly concentrated around the economic administrative and religious center of Algiers, with less "anomalies" than the general map of wealth distribution, the rich Turkish population is to be found in the sectors of *Msîd al-Daliyya*

49 J.-M. Venture de Paradis, *op. cit.,* p. 109.
50 Hamdan Hodja, *Le miroir*, Paris, 1985, p. 109.

[E/6], *Suwiqat ʻAmmûr* [D/7], *al-Bûza* [E/8], *Bâb al-Bahar* [F/8], *Jâmiʻ ʻAli Bijnîn* [H/6] and *ʻAin al-Hamra* [G/5]. They form an almost perfect ring around this center. The number of inventories is too small in the sector of *Sbat Biyâla* [F/5] to be taken into consideration. The average wealth of the Janissaries who lived in this sector, however, is quite high (867 *riyâl*). The ring formed by rich Turkish quarters seems to have stretched towards *Bâb al-Wâd* [I/6 and I/5]. Incidentally, one of the four most expensive houses mentioned in the probate inventories was located in this area (near *Hammâm al-mâlih*) [I/6], confirming perhaps the presence of a rich Turkish population there[51]. Also situated in the sector of *Bâb al-Wâd* is a caravanseray *(funduq Bâb al-Wâd)*, a favorite residence of the Algerian Janissaries. As we have seen, the degree of participation in economic activity was very low among members of the *Ocak*. The reason for their attraction to the center is to be found, therefore, in the presence of the administrative center of the vilayet in the region[52].

In the quarter of *Sîdî Ramdân* [F/3], quite a long way from the city's center, we find another concentration of rich Janissaries. One explanation that can be offered for the presence of this rich group of Turks is its peripheral location, like the relatively rich quarters in the southern part of Algiers. But this particular concentration of rich Turks may also have a historical reason : this is where the pre-Ottoman *qasbah* of Algiers was situated. It does not seem impossible that the new rulers of the city used the place until the new *qasbah* was built (during most of the sixteenth century), and the relative wealth of the sector reflects this fact. It should be noted that this quarter is quite distinguishable from the poorer neighboring sectors by the level of services in the form of a local market *(hawanît),* a public bath house *(hammâm)* and three public ovens for baking bread *(kûsha)* that were located in it (maps II and III)[53]. The presence of these facilities seems connected with the type of population living in the sector.

The relatively poor Turkish sectors were generally situated in the peripheral zones of the city, as well as in the upper part of Algiers. It is not surprising that these poorer Turkish quarters were also the most

[51] Half of this house, whose price was 18,560 *saima*, belonged to a *qa'id* by the name of Muhammad al-Saghir. It is mentioned in a probate inventory dating from the beginning of the eighteenth century. CAOM, 15 Mi 1, vol. 1, p. 54.

[52] About the political, administrative and military center of Algiers see T. SHUVAL, *op. cit.*, p. 163-176.

[53] The problem of this kind of service is discussed below.

densely populated Turkish ones. This is the case in the sectors where the barracks of the Janissaries were located: the two *Dâr al-Inkishâriyya* : *al-Qadîma* and *al-Jadîda* and their vicinity [B/7], as well as the barracks of *Kharratîn* [D/8], of *Dâr al-Durûj* [H/9] and of *Usta Mûsa* [I/9]. Two other sectors housing barracks, *Bâb 'Azzûn* [B/8] and *Muqriyyin* [I/8], do not quite qualify as "poor sectors", but the average wealth of the Turks living in them is sufficiently low to allow the conclusion that big Janissary concentrations lowered the wealth level of the sectors in which they were found. There is nothing astonishing in this conclusion, for according to the probate inventories analyzed, the poorer members of the military-administrative elite were those who lived in barracks (average wealth of 82 *riyâl*, as compared to 311 *riyâl* for the assembly). The barracks then, formed big concentrations of poor Janissaries, hence the correspondence.

The peripheral sectors of *Sîdî 'Ali al-Fâsi* [I/7] and *Saba' Tabarîn* [J/6-7] in the lower part of Algiers, and all the sectors around the new *Qasbah* [B/3, C/2-3, D/3] in the city's upper part, were inhabited by relatively poor Turks. Living far from the economic and administrative center of the city, a long way from the caravansaries and the barracks, therefore away from a "Turkish milieu", was the price that many among the less rich members of the elite who left the barracks had to pay.

If the picture drawn by the distribution of wealth of the Turks corresponds more or less with the pattern offered by Raymond and Hanna, things are somewhat different concerning the *Baldi*. Here the situation seems more complicated. The relatively rich *Baldi* were less dispersed than the Turks were: the probate inventories indicate two regions. One was near the center of the city (divided in two by the central economic zone [G/7]), near *Jâmi' al-A'zam* [G/8], and in the sectors of *Bâb al-Sûq* [G/6] and *Sûq al-Jum'a* [G/5]. This concentration was obviously influenced by its nearness to the economic, administrative and religious centers. The second concentration of rich *Baldi* was located, according to the inventories analyzed, in the southern part of the city, in the peripheral sectors of *Hawanît Bin Rabha* [B/5] and *al-Slâwi* [B/6]. Aside from being located in the peripheral region of the city, a fact that can explain the relative wealth of its *Baldi* population, the reason for its relative richness is historical. In all probability, this area was built after the arrival of the Turks in Algiers, at around the time of the arrival of the Muslim population expelled from Spain, part of which constituted a relatively

wealthy social stratum. It is very likely that these rich quarters, at the end of the eighteenth century, are a continuation of the settlement in the area of the rich "Moriscos" at the beginning of the seventeenth century.

A comparison between the location of the rich of the two groups shows that there is little correspondence between rich Turkish and rich *Baldi* sectors (only two out of a total of fifteen sectors house both rich Turks and rich *Baldi*). This, and the peripheral location of two out of the five rich *Baldi* sectors, also characterized by the absence of rich Turkish sectors in their immediate proximity, indicate a high level of separation of these two groups. In other words, while a juxtaposition of rich *Turks* and poor *Baldi* (or of rich *Baldi* and poor *Turks*) in the same sector is quite common, very rarely do we find the rich of both groups in the same sector (out of ten zones of rich Turks and five of rich *Baldi*, only two contain a population of the two groups). This fact cannot be interpreted as a sign of the amalgamation of the population suggested by Abdel Nour. My argument is that the dividing line between the Turks and the rest of the population is clearly marked, perhaps more so here than in any other part of the Ottoman Empire. The different habitation patterns of rich *Ocak* members and of rich *Baldi* are thus the geographical manifestation of the social separation (should one speak of alienation?) of these groups. Nevertheless, only the rich seem to have been involved in this separation. The presence of rich members of the military-administrative elite seems to have had special appeal for members of other groups of the population, so that we find higher density of population in these sectors than the average: the average number of probate inventories emanating from all the groups of Algerian society in the years 1786-1791 and 1799-1803 (Jews and Janissary residents of the barracks not included) per sector that I have found is about 27.5[54]. This average tends to rise significantly in the eight sectors characterized by the presence of rich Turks, to reach 36 inventories per sector.

On the other hand, the three sectors inhabited by wealthy *Baldi* are less densely populated: 21 inventories per sector. The two regions in which both groups resided were amongst the most densely populated in Algiers: an average of 45 inventories per sector. In this

[54] The registers do not contain probate inventories of Jews. The Janissaries living in barracks (403) form "artificial" concentrations, hence their omission from this calculation.

case, the high density of the population confirms the fact that these two sectors benefited from such a privileged location, that even the separating "ethnic" lines between the rich of both groups were transgressed.

The analysis of the probate inventories shows quite clearly the existence of both rich and poor quarters in eighteenth century Algiers. Situated mainly around the economic, administrative and religious center of the city, the rich quarters follow a pattern found in other Arab cities in the same time period. The few exceptions (rich quarters located in the peripheral parts of the city) correspond with another pattern, also to be found in the other cities.

A closer analysis, however, shows another factor that seems unique to Algiers, that of the separation of rich Algerians from rich Turks. Speaking of the city of Tunis in the eighteenth century, A. Raymond remarks that "the socioeconomic characteristics of the Andalusians [Muslim inhabitants of the city that arrived after their expulsion from Spain, mainly in 1609] proved to be more powerful than the community of national origin, and they determined a partition following the hierarchy of wealth; the more prosperous part of the community merged with the local bourgeoisie, while the greater number constituted a national quarter in a popular district"[55]. In the city of Cairo, in the same period "[t]he horizontal frontiers delimiting the social strata proved to be [...] more determinant than the vertical frontiers that separated 'foreign' ruling caste from the indigenous *ra'ya*"[56]. In Cairo and Tunis, then, socio-economic circumstances influenced settlement patterns of the population no less, and maybe even more, than ethnic origin. In Algiers, however, the situation was different. As I have tried to demonstrate, the difference in Algiers' pattern of residence may be the manifestation of its social reality, that of the exclusion of members of the local elites from the ruling institutions, as well as the lack of integration of members of the Ottoman elite in the local society. The rich of these two groups, who could choose where to live, show by their choice their mutual antipathy. The poor of the two groups, who were denied that possibility, had to live where they could, even if it meant living near neighbors they did not particularly appreciate.

[55] A. Raymond, *The Great Arab Cities*, p. 61.
[56] *Ibid.*, p. 68.

DISTRIBUTION OF URBAN FACILITIES IN ALGIERS

Another question concerning the existence of rich quarters, is about the level of services to be found in them. In his book about the city of Aleppo, A. Marcus remarks: "The well-paved streets, abundant services, and handsome homes of some neighborhoods posed a marked contrast to the slumlike appearance of other districts"[57]. And yet, explains Marcus, this does not necessarily correspond to a simple differentiation between rich and poor quarters. It seems, then, interesting to try to see whether in Algiers such a correspondence, between wealth concentration and better services existed, and if so, in what form? In order to answer this question, I intend to compare the locations of urban services (public baths — *hammâm*, small quarter markets — *suwîqa, hawanît*, mills — *furn* and bakeries — *kûsha*) with the location of the rich quarters. Another comparison will be made, between the location of these services and the relative density of the population in the different parts of Algiers.

Before beginning the analysis, I should point out a few facts concerning these facilities. I was able to locate 34 *hammâm* in Algiers (map III). Although it seems that most of them coexisted during long periods, it is not clear whether all of them existed at the end of the eighteenth century. Moreover, the geographical distribution of these public bathhouses depended on water supply in a city built on a hilly site. The water supply of Algiers depended on a very elaborate system, consisting of canalization and aqueducts bringing water from distances that could reach more than 10 km[58]. Although the city's uppermost part, the *Qasbah*, had its water supply from one such aqueduct (providing water for instance to the sole *hammâm* to be found in the region, inside the *Qasbah*), water supply represented a real problem in the region. As a result, no other *hammâm* was located higher than 85 meters above sea level. Besides, the public bath was an institution closely connected with religious activity, therefore it was normally located near the city's mosques[59]. This accounts, for example, for the concentration of four bathhouses near *Jâmi‘ al-A‘zam* [G/8], Algiers' principal mosque.

[57] A. Marcus, *The Middle East*, p. 319.

[58] F. Cresti, "Le système de l'eau à Alger pendant la période ottomane (XVIe-XIXe siècles)", in *Environmental Design, Algérie mémoire et architecture*, Rome, 1990.

[59] Jean-Claude David and D. Hubert, "Le dépérissement du hammam dans la ville: le cas d'Alep", in *Espaces et formes de l'Orient arabe, Cahiers de la Recherche architecturale*, 10-11, 1982, p. 62.

Another remark concerns the small, non-specialized markets of the residential areas. As the main economic zone of Algiers was situated in the lower parts of the city, inhabitants of the hilly parts must have found it very difficult to do their everyday shopping there. This explains the almost exclusive location of the non-specialized markets on the hillside. I was able to locate only nine out of the twelve mentioned in the documents (map II). All of them existed at the end of the eighteenth century. As regards the wheat mills, I was able to locate 26 out of 28 mentioned in the documents (map III). I am not sure, however, that all of them existed at the time under study, for some might have disappeared before.

The situation is quite different with regard to the bakeries. I have used a *waqf* document dating from 1805, listing 71 such bakeries (69 out of which are identified, map III) belonging to the *waqf al- Haramayyn*[60]. Other bakeries may have existed at the time (the documents mention some 98 at different dates), but the list covers the major part of the bakeries at the time. In spite of all these reservations, I think that the analysis proposed is useful, even if the conclusions that can be drawn from it are limited.

A simple comparison between the number of the institutions mentioned above in the rich quarters and in the poor ones shows no marked difference in the level of services : if the totality of the rich sectors (12) includes ten public bathhouses, two local markets, nineteen bakeries and four mills, the totality of the poor sectors (12 as well) includes seven *hammâm*, no local market, ten bakeries and seven mills. The differences are not big, even if there is a slight advantage in favor of the rich sectors. In short, the probate inventories show no correlation between the richness of a sector and the level of services offered to its inhabitants. This result, surprising as it may be, raises another question : did the distribution of urban services follow any logic, and if so, what was its nature ?

The answer seems to be the density of the population. The average number of probate inventories per sector is around thirty-six[61]. Only in fourteen sectors have I found a higher number than this (about 29% of the total number of sectors. Of these, five sectors are defined as poorer than the average, three as richer than the average, the rest are in between). These 14 sectors enjoyed the services of 16 *hammâm* (50% of

[60] CAOM 15Mi 52 z 159.

[61] All the probate inventories (1726) were taken into consideration for this calculation.

the total number, an average of more than one public bath per sector), 4 local markets (44.4% of the total number, one local market per 3.5 sectors), 14 mills (about 54% of the total number, an average of one mill per sector), and 22 bakeries (about 32%, 1.6 bakery per sector). The other 34 less densely populated sectors (about 71% of the total number) contained an average of a little less than one *hammâm* per sector, one local market per 6.8 sectors, one mill per 2.8 sectors and 1.4 bakery per sector.

But the phenomenon is even more marked when the number of sectors containing three or more of the different institutions is counted, for 8 out of the 14 densely populated sectors (57%) as compared with 4 out of the 34 other sectors (12%) boasted three or four different sorts of these urban services. It is impossible to determine whether the level of the services in a sector was the reason for it being densely populated, or whether it was the density of the sector that led to the establishment of the urban services in it. In some cases, notably the quarters in the southern part of Algiers, around the port of *'Azzûn* [B/7-8, and D/8], where five out of the eight barracks of the Janissaries were situated, it does not seem illogical to assume that the presence of a great number of (relatively poor) members of the military-administrative elite was the reason for the high level of services in the region[62]. On the other hand, this level of services is absent from the vicinity of the other three barracks.

Another region well served by these institutions, situated at some distance beneath the *Qasbah* [B-C-D-E/5 and D/4] is relatively far from such concentrations of the militia members. It contains the most densely populated sector on the hilly side of Algiers according to the distribution of the probate inventories, the quarter of *Sîdî Muhammad al-Sharîf* [C/5][63]. Two other sectors in this region [D-E/5] are defined as densely populated (46 and 45 inventories respectively), one sector [B/5] is defined as relatively rich (618 *riyâl*). Finally, sector D/4 is less populated (27 inventories) and of an average wealth (396 *riyâl*). It is impos-

[62] It seems to me that the five sectors B/7-8, C/7-8 and D/8 form one region, in spite of the apparently low level of services in B/7, housing two barracks *(Dâr al-Qadîma* and *Dâr al-Gadîda)*, containing only one bakery and one mill, but located next to sector C/7 with its two public baths, three bakeries, one mill and one local market.

[63] Eighty probate inventories were identified in this area (average wealth of 333 *riyal*), of which 29 are members of the *Ocak* (168 *riyal*) and 51 are civilians (426 *riyal*): 37 *Baldi* (451 *riyal*), 8 Kabyls (225 *riyal*), 3 "civil" Turks (92 *riyal*) and three converts (991 *riyal*). See SHUVAL, *op. cit.*, p. 228.

sible to say if the dense population led to the construction of the region's six *hammâm*, ten bakeries, five mills and four local markets, or if, on the contrary, it was the presence of these facilities that appealed to the population.

Be that as it may, the analysis shows clearly that a very logical pattern of better services to the more densely populated regions of Algiers did exist at the end of the eighteenth century. These services were mainly owned by various *awqâf*, and some by the *Ocak*, in the framework of what the French termed "Le Beylik"[64]. As we have seen, a list of bakeries dating from 1805 accounts for 71 bakeries (whose existence at that date is definite) out of a total of 98 mentioned in all the documents that I have studied (whose coexistence in the same period is not at all certain). Most of Algiers' shops belonged to various *waqf*, and so did the public baths and the mills. It seems to me that this calls for a deeper look at the role of this institution, whose importance for the urbanization of several cities has already been underlined by different researchers.

CONCLUSION

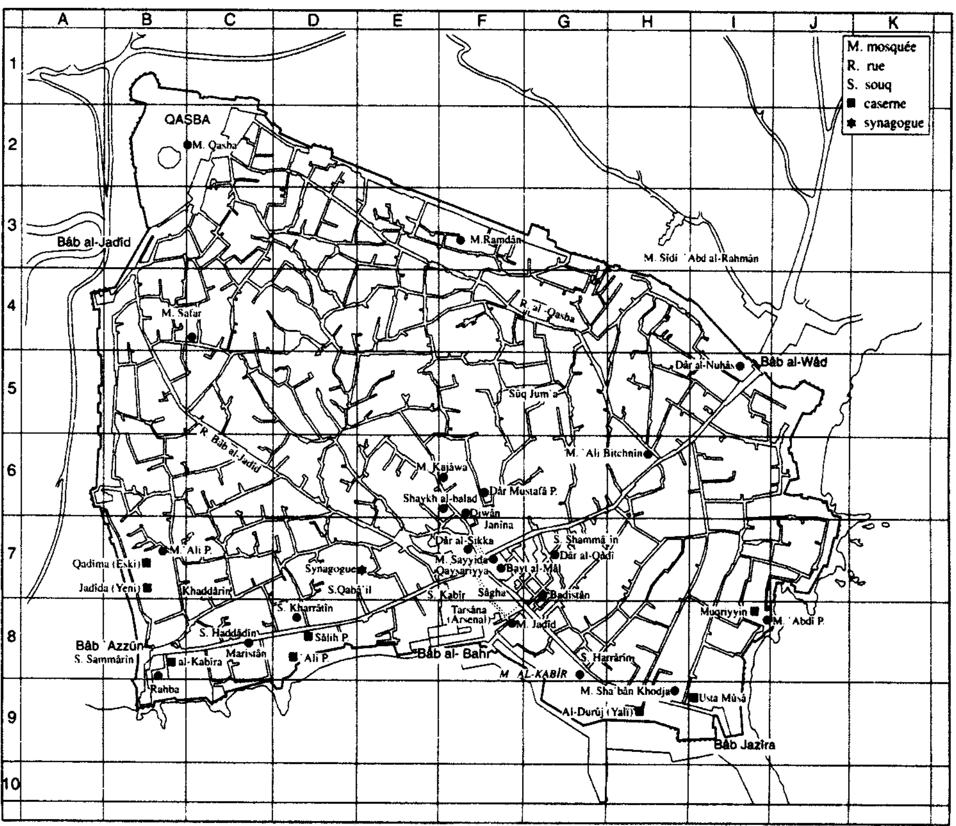
At the end of the eighteenth century, Algerian society was far from being an egalitarian society. This was manifested, among other things, by the concentrations of rich population in certain areas in the city, following a pattern that can also to be found in Cairo, Tunis and Aleppo in the same era. However a closer look into the distribution of wealth in Algiers reveals another pattern, one of spatial separation between the rich of the two main components of the city's population: the members of the military-administrative elite — the Turks — and the local population native to the city — the *Baldi*. This separation was the result of specific historical conditions that influenced the character of the Algerian *Ocak* from the first days of its establishment in what was to become the Algerian vilayet. Unfortunately, the source material available does not permit the same analysis for earlier periods in Ottoman Algiers history that I have made for the end of the eighteenth century. Thus we have to make with a "freeze frame" kind of description, without being able to

[64] Miriam HOEXTER, "Communal and Professional Groups in Algiers in the 18th and 19th Centuries — Their Organization, Their Functioning and the Policy of the Turkish and French Governments Towards Them", Unpublished Doctoral Thesis, Hebrew University of Jerusalem, 1979, p. 64-65 (Hebrew).

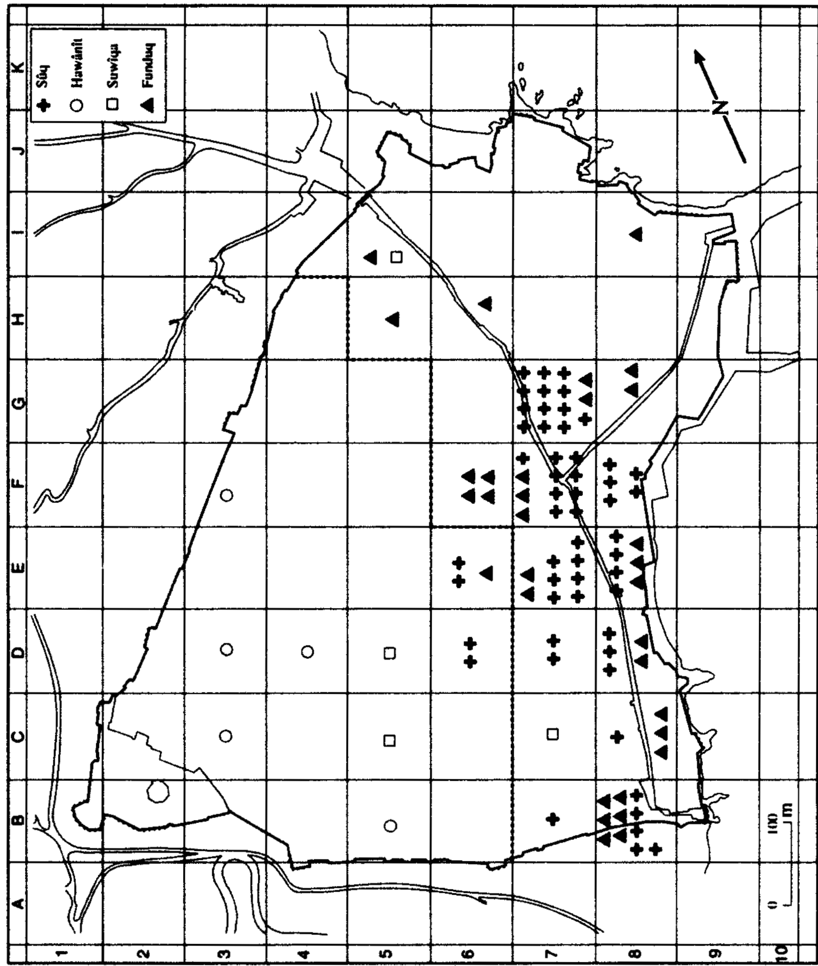
look for the development of both patterns of habitation. Nevertheless, as these two phenomena were the spatial manifestations of social realities, and the latter are the results of changing conditions, it is quite certain that in both cases we are dealing with dynamic (albeit slow) processes. I intend in a future project to compare the habitation patterns of Algerian society in the last quarter of the eighteenth century with those of the end of Ottoman rule in 1830. A major change was produced in 1817, when the Dey moved with most of his administrative apparatus from his palace in the city center [F-7] to the *Qasbah* in the uppermost part of the city [B/C-2]. Although the span of time between this event and the conquest of Algiers by the French is only 13 years, it will be interesting to see whether any change can be detected in this short period.

Surprisingly, wealth concentration does not seem to have improved the level of services in the rich quarters. Urban facilities were to be found where they were most needed, that is, in the city's large concentrations of population. These facilities being for the most part owned by different *awqâf*, this phenomenon calls for further investigation of the role of the *waqf* institution in the residential parts of cities. It also raises a question about the (lack of ?) planning in Ottoman Algiers, as well as in other cities in the Islamic world.

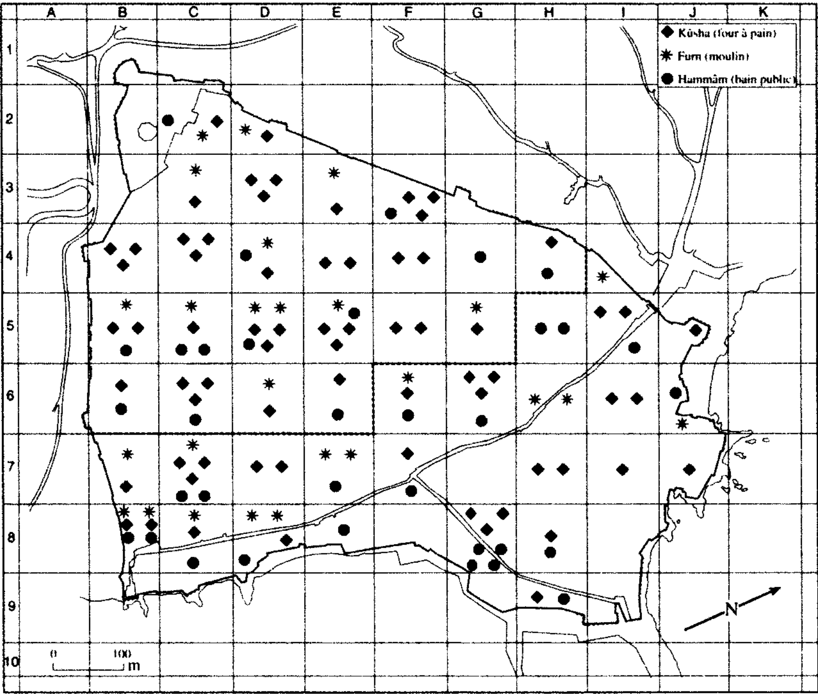
Map 1. Algiers at the end of the eighteenth century



Map 2. The Suqs



Map 3. Public ovens, public baths and mills



Tal SHUVAL, *Poor Quarter/Rich Quarter: Distribution of Wealth in the Arab Cities of the Ottoman Empire, the Case of Eighteenth Century Algiers*

The analysis of probate inventories registered by the the Algerian administration of finances *(bayt al-mâl)* at the end of the eighteenth century shows quite clearly the existence of both rich and poor quarters in eighteenth-century Algiers. Situated mainly around the economic, administrative and religious center of the city, the rich quarters follow a pattern found in other Arab cities in the same time period. A closer analysis, however, shows another pattern that seems unique to Algiers, that of the separation of rich Algerians from the rich members of the military-administration Ottoman elite ("Turks"). The difference in Algiers' pattern of residence may be the manifestation of its social reality: exclusion of members of the local elites from the ruling institutions, and lack of integration of members of the Ottoman elite into the local society. An analysis of the distribution of urban facilities (public baths, quarter markets, mills and bakeries) in the city shows that they were to be found where they were most needed, that is, in the city's large concentrations of population.

Tal SHUVAL, *Quartiers riches/quartiers pauvres: la distribution de la richesse dans les villes arabes de l'Empire ottoman, le cas de la ville d'Alger au XVIIIe siècle*

L'analyse des inventaires après décès enregistrés par l'administration des finances *(bayt al-mâl)* d'Alger à la fin du XVIIIe siècle montre clairement l'existence de quartiers riches et de quartiers pauvres à Alger à l'époque. La répartition de ces quartiers semble assez conforme au modèle proposé pour les autres villes arabes de l'époque: concentration des quartiers riches autour du centre économique, administratif et religieux de la ville, présence des quartiers pauvres dans les zones périphériques. Une comparaison entre le plan de répartition des riches membres de l'élite militaro-administrative d'Alger et celui des riches Algériens de souche fait apparaître un phénomène qui semble être propre à Alger: une exclusion mutuelle des riches des deux groupes. Ceci semble être la manifestation géographique d'une réalité sociale: l'exclusion des membres des élites locales des institutions de gouvernement, et la faible intégration des membres de l'élite ottomane à la société locale. Une analyse de la répartition de l'équipement des quartiers (bains publics, marchés non-spécialisés, moulins et fours à pain) montre que ces équipements se trouvaient là où on avait le plus besoin d'eux: dans les zones de forte concentration de la population.

DES DÉFUNTS HORS DU COMMUN : LES POSSESSEURS DE LIVRES DANS LES INVENTAIRES APRÈS DÉCÈS MUSULMANS DE SALONIQUE*

Abdülkader *efendi*, fils de Mehmed Tahir *efendi*, époux de Rukiye *hatun* et père de deux enfants mineurs, de son vivant secrétaire *(kâtib)* du *kassam*, n'est pas un mort comme les autres. Dressé le 1er octobre 1860, son inventaire après décès[1] permet de cerner le cadre matériel dans lequel il a passé les dernières années de sa vie. Comme plusieurs de ses voisins, il possédait des montres et des horloges, des armes (fusils, sabres et couteaux), des tapis (dont certains destinés à la prière), une garde-robe relativement importante, des ustensiles de cuisine. En bon disciple d'Épicure, il passait probablement ses heures de repos à fumer ses tchibouques — il en avait toute une collection — et à compter et recompter les perles de ses nombreux chapelets *(tesbih)*. Honorable fonctionnaire, Abdülkader *efendi* était aussi comme nombre de Saloniciens de son époque propriétaire d'un cheptel de deux cents têtes de moutons, ce qui représentait pour un officier de justice de son rang un substantiel complément de ressources. Cependant, même s'il ressemblait par son environnement matériel et son style de vie à bien d'autres habitants de Salonique, notre défunt se signalait comme un individu hors du

Meropi Anastassiadou est chargée de recherche au CNRS, IFEA, PK 54, 80072 Beyoğlu, Istanbul, Turquie

* Ce travail a été effectué dans le cadre du programme « Individu et société dans le monde musulman méditerranéen » de la Fondation européenne de la Science.

[1] Arch. historiques de Macédoine, registre 269, p. 59.

commun : il possédait des livres ! Le juge chargé de dresser son inventaire avait recensé, parmi ses biens, un Coran *(kelâm-ı kadim),* un manuel de droit successoral *(fara'iz)* — déformation professionnelle oblige — et un petit recueil de textes divers *(mecmu'a).*

Une « bibliothèque » constituée en tout et pour tout de trois volumes, cela peu sembler peu, voire totalement négligeable. Mais à Salonique, les possesseurs de livres représentaient, parmi les musulmans tout au moins, une espèce rare. Pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir les collections de *tereke* conservés aux Archives historiques de Macédoine. Au XIXe siècle, les individus laissant à leurs héritiers quelque lecture — bien souvent il ne s'agit que d'un unique Coran — ne constituent que 6 à 7 % de l'ensemble des défunts recensés. Avoir chez soi un ou plusieurs livres semble à cette époque quelque chose d'exceptionnel. La règle, s'il faut en croire les inventaires, c'est l'absence — apparente — de tout contact avec l'univers de l'écrit.

Une fois noté qu'Abdülkader *efendi* n'était pas un mort comme les autres, que les quelques livres retrouvés dans sa maison suffisaient à le signaler à notre attention, on ne peut s'empêcher de vouloir aller au-delà de ce simple constat et de soulever un certain nombre de questions. La première est de savoir si les ouvrages recensés dans les inventaires après décès sont susceptibles de nous apprendre quelque chose sur les individus qui les possédaient. Quel univers intellectuel ? Quelles certitudes ? Quels goûts ? Quelles aspirations ? Dans un autre ordre d'idées, il apparaît difficile de ne pas s'interroger sur le profil social et économique des possesseurs de livres. Réservé à quelques-uns, le plaisir de la lecture constituait-t-il, dans la Salonique du XIXe siècle, un privilège lié à la fortune, au pouvoir ou à quelque appartenance professionnelle ? Ou bien avons-nous affaire, avec nos lecteurs, à des cas individuels échappant à toute interprétation ? Il convient aussi de se pencher sur le rôle du livre en tant que simple *marqueur* de savoir, de prestige et d'autorité. Rare, le livre n'est-il pas avant tout un objet emblématique ? N'est-il pas fait pour être exhibé plutôt que lu ? Enfin, scruter les livres, les dénombrer, déchiffrer leurs titres, c'est aussi chercher à cerner la société à laquelle ils étaient destinés. Quel niveau de culture ? Quels cheminements du savoir ?

C'est pour tenter de répondre à cet ensemble de questions que l'étude dont les principaux résultats sont exposés ici a été entreprise. La méthode suivie est bien connue des historiens du livre. À l'instar de ce qui a été déjà fait pour la France, l'Angleterre, l'Allemagne et quelques

autres pays d'Europe[2], il s'est agi d'explorer un corpus d'inventaires après décès et d'en extraire tout ce qui pouvait éclairer le champ de recherche. Nous devons souligner d'emblée que les *tereke* dressés par les kadis de l'Empire ottoman présentent à peu près les mêmes inconvénients que les inventaires sortis de la plume des notaires du royaume de France[3] : imprécision dans la transcription des titres d'ouvrages, estimation de certains lots « en vrac », indifférence totale à l'endroit d'éléments tels que la date de parution ou le nombre de pages — données pourtant utiles pour identifier avec certitude un livre —, évaluation arbitraire de la valeur des biens recensés, etc. Mais à côté de ces inconvénients, quelle aubaine ! Loin des grandes bibliothèques princières, voici donc, grâce aux *tereke,* les modestes collections personnelles des sujets anonymes du sultan. Voici les lectures ordinaires des gens du peuple. Voici le livre dans son environnement quotidien, objet parmi d'autres objets et signe parmi d'autres signes.

Pour mener à bien l'enquête, nous disposions de plusieurs milliers d'inventaires. Ceux qui se sont déjà colletés aux documents d'archives ottomans n'auront aucune peine à comprendre que viser à l'exhaustivité aurait constitué une gageure intenable. La voie choisie a donc été, de manière fort classique, d'opérer par sondages. Nos dépouillements ont porté sur quinze registres des Archives historiques de Macédoine, sélectionnés de façon aléatoire et couvrant, avec parfois d'importants intervalles entre eux, une période de sept décennies[4]. Notre premier document date de mai 1828. Le dernier a été dressé en octobre 1905. Entre ces deux pôles, nous disposons de séries d'inventaires pour les années

[2] Pour une présentation synthétique des recherches sur le livre en Europe occidentale, cf. Henri-Jean MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit,* Paris, Librairie académique Perrin, 1988, 518 p. Parmi les nombreux travaux consacrés au livre en France, cf. notamment Henri-Jean MARTIN, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701),* 2 vol., Genève, Droz, 1969, 1091 p. ; Michel MARION, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIIIe siècle,* Paris, Bibl. Nationale, 1978, 250 p. ; Albert LABARRE, *Le livre dans la vie amiénoise du XVIe siècle. L'enseignement des inventaires après décès. 1503-1576,* Paris-Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1971, 494 p.

[3] Pour une présentation détaillée des problèmes posés par ce type de sources, cf. A. LABARRE, *op. cit.,* p. 28 *sq.*

[4] Il s'agit des *defter* n° 219 (2 zilkade 1243-17 rebi-ül-evvel 1244), 234 (22 zilhicce 1252-27 zilkade 1253), 249 (5 cemazi-ül-evvel 1263-27 rebi-ül-ahir 1264), 251 (5 cemazi-ül- evvel 1264-20 safer 1265), 267A (cemazi-ül-evvel 1274-28 rebi-ül-âhir 1274), 269 (19 şevval 1275-15 rebi-ül-evvel 1276), 281 (5 şevval 1283-9 muharrem 1286), 283 (17 cemazi-ül-evvel 1284-3 ramazan 1284), 305 (15 şaban 1295-22 şevval 1296), 316 (13 cemazi-ül-levvel 1308-19 muharrem 1309), 322 (1318-1319 H.), 323 (1318-1319 H.), 324 (1322-1323 H.), 325 (1322-1323 H.), 326 (1329).

1828, 1837-1838, 1847-1848, 1858-1859, 1860, 1878-1879, 1887, 1890-1891, 1898-1900, 1901, 1904-1905, 1911. Si nos sondages ont été effectués pour l'essentiel selon un rythme décennal, il a fallu néanmoins, vers la fin du siècle, rapprocher les prélèvements. C'est qu'à cette époque le tribunal musulman de Salonique — très probablement sous l'effet de la progressive sécularisation de la machine judiciaire ottomane et de la mise en place des premiers offices notariaux[5] — n'enregistre désormais des inventaires après décès qu'en faible nombre. Pour faire équilibre à la relative pléthore documentaire du début du siècle, il s'est avéré nécessaire d'opter pour un maillage nettement plus dense : cinq *defter* successifs (n° 322 à 326) couvrant les années 1899 à 1911.

Nos quinze registres rassemblent au total 835 inventaires dont quelques-uns concernent des individus domiciliés hors de Salonique, dans les villages environnants. Cependant, à travers cet ensemble relativement important, nous n'avons repéré que cinquante-quatre listes énumérant, parmi les biens du défunt, au moins un livre. Traduit en pourcentage, ce nombre fait apparaître que seuls 6,46 % des musulmans saloniciens ayant eu affaire après leur mort aux services du kadi étaient possesseurs de livres. Il s'agit incontestablement d'un chiffre extrêmement faible, surtout si on le compare aux résultats des recherches portant sur la diffusion du livre dans les sociétés de l'Europe occidentale. À Amiens — au XVI[e] siècle ! — près de 20 % des inventaires dépouillés par A. Labarre comportent des livres[6]. Les kadis de Salonique travaillaient-ils moins bien que les officiers notariaux français, passant systématiquement outre, dans leurs récolements, aux vieux grimoires sans valeur marchande ? C'est une hypothèse que l'on pourrait avancer, mais qui ne repose sur aucun indice concret. Faut-il tout simplement penser que la lecture n'intéressait guère nos Saloniciens et que le livre ne jouait, dans la société musulmane du XIX[e] siècle, qu'un rôle mineur dans la transmission du savoir ? Là encore il convient sans doute de se garder des hypothèses hâtives. N'empêche qu'une autre donnée vient conforter une telle interprétation des choses. En effet, il est frappant de constater que nos inventaires saloniciens, pris globalement, ne recensent au total qu'une centaine de titres différents. Dans les travaux consacrés aux

[5] Sur la mise en place des tribunaux séculiers et des offices notariaux dans l'Empire ottoman, à partir des années 1870, cf. entre autres Georges YOUNG, *Corpus de droit ottoman,* vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1905, p. 159 *sq.* (« les tribunaux "nizamiés" ») ; p. 193-197 (« notaires »).

[6] A. LABARRE, *op. cit.,* p. 61.

bibliothèques privées de l'Europe occidentale, les œuvres inventoriées se comptent par milliers[7].

Constitué de cinquante-quatre inventaires, notre corpus est incontestablement bien maigre. Il faut néanmoins souligner qu'il fournit toute une série d'indications précieuses : nom et patronyme du « bibliophile » décédé, son lieu de résidence, sa situation matrimoniale, ses ayants droit (enfants, conjoints, créanciers, éventuellement ascendants encore en vie, etc.), la liste de ses biens, de ses créances et de ses dettes, le montant total — brut et net — de son héritage, sans compter, bien souvent, des informations spécifiques relatives aux particularités de chacun[8]. Pour peu qu'il s'agisse de cerner avec le plus de précision possible le profil du défunt, aucune de ces données ne peut être négligée. Dans notre étude nous avons cependant privilégié l'examen des éléments qui nous semblaient les plus pertinents. Ont été collectées en priorité toutes les indications se rapportant aux livres : nombre d'ouvrages possédés par chaque défunt, valeur et, chaque fois que cette information était fournie, titres des œuvres répertoriées. Mais nous nous sommes aussi intéressée à la titulature des possesseurs de livres, à leur situation familiale, à leur patrimoine et, d'une manière plus générale, à toutes les données permettant de les situer dans le réseau des rapports de pouvoir et sur l'échelle sociale et économique.

Avant d'entrer dans le vif de l'analyse, il nous faut dire pourquoi nous avons collecté nos inventaires à Salonique plutôt qu'ailleurs. L'argument est d'abord d'ordre « technique ». De fait, les chercheurs disposent avec les *defter* conservés aux Archives historiques de Macédoine d'une série d'une remarquable continuité et d'une rare commodité d'accès. Mais si le cas de Salonique mérite d'être examiné, c'est surtout parce que nous sommes en présence d'une ville ottomane à la fois typique et singulière, porteuse de tous les paradoxes des *tanzimat*. Typique par sa population, bigarrée à souhait : musulmans, juifs, Grecs, slavophones, Valaques, Tziganes, Européens de toutes souches y voisinent, sans qu'aucun de ces éléments puisse prétendre former la majorité. Typique par ses activités économiques : artisanat et commerce s'y taillent la part du lion, en atten-

[7] À Paris, H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société, op. cit.,* p. 472-554, recense quelque 15 000 titres différents au XVII[e] siècle ; à Amiens, A. Labarre, *op. cit.,* p. 146 *sq.,* en identifie plus de 2 000.

[8] Pour une présentation détaillée du contenu des inventaires saloniciens, cf. Meropi Anastassiadou, « Les inventaires après décès de Salonique à la fin du XIX[e] siècle : source pour l'étude d'une société au seuil de la modernisation », *Turcica,* XXV, 1993, p. 97-135.

dant une industrialisation qui tarde à venir. Typique aussi par son mélange de modernisme et de fidélité à la vie d'antan : derrière la vitrine des innovations, il n'est pas difficile de mettre le doigt sur les permanences. Typique enfin par son évolution démographique : avec ses 35 000 habitants vers 1830, qui deviendront 100 000 au tournant du siècle, elle entre dans la catégorie des agglomérations urbaines moyennes. Singulière, dans le même temps, par la fréquence de ses contacts avec l'Europe, par sa perméabilité à toutes les formes de subversion idéologique et politique, par son ascension relativement rapide, à partir des années 1890, au rang de métropole administrative et militaire de la Roumélie ottomane[9].

Reste à justifier nos dates butoirs. Les cinquante-quatre inventaires qui forment notre corpus couvrent, nous l'avons déjà noté, la plus grande partie du XIXe siècle et les premières années du XXe. C'est dire que notre enquête s'inscrit dans une période balayée de bout en bout par le vent des réformes. Quel a été le rôle du livre à l'époque des *tanzimat* dans le remodelage de la société ottomane et des cohortes d'individus dont celle-ci était composée ? Telle est une des questions qui, en filigrane, a guidé cette recherche. À première vue la réponse est connue d'avance. Le développement de l'imprimerie dans l'Empire ottoman à partir du règne de Selim III et la diffusion croissante du livre ont été souvent présentés comme de puissants vecteurs de changement, proposant aux sujets du sultan un nouveau savoir et faisant naître en eux tout un flot d'aspirations jusque-là inconnues[10]. Mais qu'en était-il au juste dans une ville de province comme Salonique ? Y retrouve-t-on l'écho de la fébrilité qui dans ces décennies s'était emparée, dit-on, des élites de la capitale ? Les quelques centaines d'inventaires que nous avons dépouillés ne permettent pas de répondre à ces interrogations avec toute l'assurance nécessaire. Du moins pouvons-nous, en nous appuyant sur les données qu'ils proposent, nous hasarder à mettre en doute certaines idées reçues.

[9] Cf. Meropi ANASTASSIADOU, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des Réformes*, Leiden, Brill, 1997, 465 p.

[10] Sur le développement de l'imprimerie dans l'Empire ottoman au XIXe siècle, cf. par exemple la synthèse de Alpay KABACALI, *Türk Yayın Tarihi,* İstanbul : Gazeteciler Cemiyeti Yay., 122 p. En ce qui concerne la vie intellectuelle ottomane au XIXe siècle, les travaux importants se comptent par dizaines. Cf. notamment des « classiques » tels que B. LEWIS ou N. BERKES.

LES POSSESSEURS DE LIVRES. TRAITS GÉNÉRAUX

On trouvera en annexe un tableau regroupant, pour chaque possesseur de livres, un ensemble de données permettant de l'identifier de manière aussi précise que possible, de cerner son profil socio-économique, de le situer dans la société et d'évaluer globalement sa « bibliothèque ». Il est formé des colonnes suivantes : nom du défunt, patronyme, titre, profession, lieu de résidence, environnement familial (il s'agit, en réalité, des héritiers que le kadi a pu repérer : conjoint(s), enfants, ascendants, autres parents), montant brut de l'héritage (calculé par le kadi en additionnant la valeur des différents biens inventoriés, les liquidités et les créances du défunt), montant net de l'héritage (déduction faite des dettes, parfois considérables, et des frais liés à l'établissement de l'inventaire et de l'acte de succession), montant du *mehr* (« cadeau de noces » promis à l'épouse à titre de douaire au moment du mariage et versé à sa dissolution : répudiation, divorce ou décès), nombre de créanciers, nombre de livres, valeur totale de la « bibliothèque », date d'établissement de l'acte (à ne pas confondre avec la date du décès qui n'est presque jamais connue).

Les informations ainsi rassemblées forment notre principale base de données. Il serait assurément hasardeux de tenter de les soumettre à un véritable traitement statistique. Nos cinquante-quatre possesseurs de livres représentent une population beaucoup trop faible pour faire l'objet de calculs fiables. Il nous semble cependant qu'une observation attentive des éléments à notre disposition peut malgré tout déboucher sur un certain nombre de remarques générales et ouvrir quelques pistes à notre réflexion.

La lecture, une activité masculine ?

Premier constat : les possesseurs de livres sont dans leur écrasante majorité des hommes. Alors que les *tereke* féminins sont presque aussi nombreux dans les registres des tribunaux musulmans que les inventaires de défunts du sexe masculin, les femmes ne représentent plus que 14,8 % des individus possédant des livres. Elles sont au nombre de huit, pour quarante-six hommes.

L'explication qui vient immédiatement à l'esprit, pour rendre compte de cet écart considérable, est que les femmes ottomanes étaient dans l'ensemble, à l'époque qui nous occupe, beaucoup moins instruites que

les hommes lorsqu'elles n'étaient pas tout simplement illettrées, et qu'elles n'avaient par conséquent aucune raison particulière de s'intéresser à la lecture. Il faudra attendre 1869 pour voir un « règlement général de l'enseignement » imposer aux filles la fréquentation de l'école primaire. Vers la même époque, on verra aussi les établissements secondaires féminins commencer à se répandre à travers l'Empire. Plus tard, les jeunes filles auront même droit à des écoles professionnelles. Il n'empêche qu'à la veille de la révolution jeune-turque, le réseau scolaire féminin ne représentait encore que fort peu de chose comparé aux possibilités offertes aux garçons — moins de 10 % de l'ensemble des établissements ottomans — et que les femmes continuaient de se signaler par leur imperméabilité à l'écrit[11].

Elles y étaient d'autant plus imperméables que l'instruction dont elles pouvaient éventuellement bénéficier les préparait davantage à leur rôle d'épouse et de mère de famille qu'à la consommation de nourritures intellectuelles. À Salonique, les meilleures écoles, celles en tout cas dont la cote était la plus élevée, proposaient aux jeunes filles des cours de couture, de broderie ou d'économie domestique. La plupart des établissements secondaires féminins accordaient une place importante aux « travaux manuels ». Certaines institutions allaient plus loin encore, incluant dans leur programme une véritable formation professionnelle[12]. À côté de cette pédagogie spécialisée, il y avait aussi tout simplement le poids de la tradition, des préceptes religieux, de tout un système socioculturel qui n'admettait guère que les femmes puissent accéder à la même éducation que les hommes.

Cependant, il est peut-être concevable d'expliquer aussi les choses d'une autre façon. En effet, il suffit de parcourir quelques *tereke* pour constater en règle générale une remarquable corrélation entre la nature des biens recensés et le sexe du défunt. Aux femmes les ustensiles de cuisine, la literie, le linge de maison, tous les objets relevant du trous-

[11] Sur le système scolaire ottoman au XIXe siècle, cf. par exemple Bayram KODAMAN, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi,* Istanbul, Ötüken, 1980, 277 p. On y note que l'Empire ottoman comptait, en 1906, 4 819 écoles primaires *(ibtidai)* pour garçons, alors que les filles n'avaient à leur disposition que 340 établissements de même niveau (p. 147) ; de même, les écoles secondaires *(rüşdiye)* pour garçons étaient au nombre de 487, contre 74 pour les filles.

[12] Tel était notamment le cas de l'école de l'Alliance Israélite Universelle — un modèle souvent copié — dont une des sections était consacrée à l'apprentissage de métiers féminins. Cf. à ce propos Paul DUMONT, « La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du XIXe siècle », *Revue historique,* CCLXIII/2, 1980, p. 362-363.

seau de mariage. Aux hommes, le mobilier, les armes, les chevaux, les outils agricoles, etc. Tout se passe comme s'il y avait, au sein de chaque foyer, des biens proprement masculins et d'autres relevant du sexe faible. Il ne s'agit pas d'un partage parfaitement étanche — il peut arriver que des biens à connotation féminine se glissent parmi les objets recensés à la mort d'un homme ou inversement que des femmes soient dotées de biens habituellement réservés aux hommes —, mais le phénomène est suffisamment fréquent pour être considéré comme un usage établi. Ne sommes-nous pas en droit de penser dans ces conditions que les livres appartenaient à la catégorie des objets habituellement marqués du sceau de la virilité ? Même dans les cas où c'était la femme qui, au sein de la famille, témoignait de l'intérêt pour la lecture, il est possible que le juge amené à dresser l'inventaire après décès d'un défunt de sexe masculin ne se soit pas posé beaucoup de questions quant à l'attribution des livres qui se trouvaient dans la maison du mort.

À cet égard, il est frappant de remarquer que quatre des huit femmes recensées parmi nos possesseurs de livres étaient dépourvues de conjoint au moment de leur mort, soit qu'elles n'aient jamais été mariées, soit que leur époux soit décédé, soit encore que celui-ci se trouvât loin du domicile conjugal. À sa mort en 1837, Hanus (?), faute d'avoir été mariée et avoir eu des enfants, laisse sa fortune évaluée à plus de 10 000 piastres à cinq neveux[13]. La même année, Hafize meurt alors que son conjoint avait déjà disparu[14]. En 1858, le juge qui dresse l'inventaire après décès de Kâmile ne lui connaît aucun héritier[15]. Il y a enfin le cas de Hadice, décédée en 1900 alors que son époux, Mehmed Şükrü *efendi*, fonctionnaire de l'administration des impôts, se trouvait en prison[16]. Les livres enregistrés parmi les biens de ces femmes n'auraient-ils pas figuré en d'autres circonstances dans l'inventaire de l'homme de la maison ? Vivant seules, Hanus (?), Hafize, Kâmile et Hadice n'ont-elles pas tout simplement été considérées comme dépositaires d'un droit de possession sur tous les objets qui se trouvaient chez elles ? On peut notamment se poser cette question à propos des cinquante volumes recensés parmi les biens de Hadice. Il y a tout lieu de penser que cette collection relativement importante appartenait en réalité à Mehmed Şükrü *efendi*, le mari placé en détention.

[13] Arch. Historiques de Macédoine, registre 234, p. 59.
[14] Arch. Historiques de Macédoine, registre 234, p. 50.
[15] Arch. Historiques de Macédoine, registre 269, p. 7.
[16] Arch. Historiques de Macédoine, registre 322, p. 376, doc. nº 848.

Les principales données dont nous disposons à propos des huit femmes détentrices d'un ou plusieurs livres au moment de leur mort ont été réunies dans le tableau qui suit.

TABLEAU I — LES POSSESSEURS DE LIVRES AU FÉMININ

Nom et patronyme	**titre**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés (en piastres)**	**valeur totale de la « biblio-thèque »**	**date de l'acte**
Hafize fille de Hamza		aucun	une fille mineure, un frère	6 371 5 835	1	72	13 octobre 1837
Kâmile fille d'Abdullah	hatun	aucun	sans héritiers	8 371 7 544	9	37	31 juillet 1858
Nüzhat fille de Yusuf Muhlis	Şerife hanım	Mustafa Mazhar paşa	une fille et un fils mineurs, son époux	308 306 294 893	2	400	12 octobre 1858
Fatma fille d'Ahmed	hacce	el-hacc Osman	une fille et deux fils majeurs, son époux	8 258 7 874	1	200	21 novembre 1858
Hanus (?) fille d'Ibrahim		aucun	cinq neveux	10 322 8 982	1	75	6 juillet 1859
Hadice, fille d'Ömer		Isma'il ağa	son époux	8 491 1 985	2	496	7 mars 1878
Hadice fille d'Abdullah	hatun	Mehmed Şükrü efendi	son époux	2 957 1 477	50	265	3 mars 1900
Zehra fille de Mustafa	hanım	Salaheddin beğ	2 filles mineures, 1 fils majeur, sa mère	94 221 60 045	1	100	15 octobre 1905

Ce que ce tableau permet de mettre d'emblée en évidence, c'est que ces huit femmes jouissaient toutes d'un niveau de fortune confortable. C'était notamment le cas de Nüzhat *hanım*, épouse de Mustafa Mazhar pacha, dont les biens inventoriés totalisaient, en 1858, un montant de 308 306 piastres, un des chiffres les plus élevés de notre corpus. C'était aussi le cas de Zehra *hanım*, épouse de Salaheddin *beğ*, qui, avec un

héritage évalué en 1878 à 94 221 piastres, faisait partie des dix possesseurs de livres les plus fortunés de Salonique. Cependant, même la moins riche d'entre elles, Hadice *hatun* fille d'Abdullah, décédée en 1900, pouvait se targuer, avec sa succession d'une valeur brute de 2 957 piastres, d'avoir bénéficié d'une certaine aisance de son vivant. À la même époque, les registres des kadi comptaient encore bon nombre d'inventaires totalisant moins de 1 000 piastres.

Cette corrélation entre niveau de fortune et goût — supposé — pour la lecture est, il convient de le souligner, nettement plus évidente chez les femmes que chez les hommes. De fait, nous aurons l'occasion de voir plus loin que nos possesseurs de livres n'étaient pas tous riches et que certains d'entre eux ont dû mener une existence relativement étriquée. Est-ce à dire que seules les femmes d'un certain rang pouvaient accéder au livre ? C'est ce que semblent indiquer nos données, aussi maigres soient-elles. On peut en déduire — mais avec toute la prudence nécessaire — que les femmes de condition modeste, même si elles avaient eu quelque contact avec l'école au cours de leurs jeunes années, arrivées à l'âge adulte n'avaient en général plus la possibilité de s'intéresser aux livres. Inversement, il importe de remarquer que ce qui apparaissait comme l'apanage des hommes — la possibilité de posséder des livres — ne constituait plus pour les femmes, au-delà d'un certain degré d'aisance, un privilège inaccessible.

Les titres donnés à cinq des huit femmes recensées dans le tableau I confirment ce que nous savons de leur niveau de fortune et ce que nous pouvons imaginer de leur emprise sur la société locale. Les deux défuntes les plus riches, Nüzhat et Zehra, sont qualifiées de *hanım* et portent donc, logiquement, le titre le plus élevé attribué à une dame de haut rang. L'épouse de Mustafa Mazhar pacha est même donnée comme « noble » *(şerife).* Viennent ensuite deux *hatun,* Kâmile et Hadice, la première dotée d'une fortune moyenne, la deuxième devant sans doute son titre à la profession exercée par son mari. Enfin, nous relevons dans la liste une « pèlerine » *(hacce),* Fatma, morte durant son pèlerinage à La Mecque. L'épithète accolée à son nom ne constitue pas à proprement parler un titre ; mais il s'agit sans conteste d'un marqueur de prestige social. Fatima devait jouir d'un respect d'autant plus appuyé qu'elle pouvait afficher une certaine aisance et que, de surplus, son époux était lui aussi *hacı*. Au reste, elle n'était pas la seule à bénéficier, par ricochet, de la considération due à l'un de ses proches : épouse de pacha, Nüzhat

hanım était aussi fille de pacha ; épouse de *beğ*, Zehra *hanım* avait de même pour père un *beğ* qui s'honorait en outre d'être *hacı.*

Reste à noter que les femmes de notre tableau ne possèdent, pour la plupart, qu'un très petit nombre de livres. Quatre d'entre elles n'en ont qu'un ; toutes à l'exception de Hadice *hatun* en détiennent moins de dix. Il convient d'ajouter, à la lumière des inventaires, que ces livres si rares sont presque toujours des Corans ou des livres de piété. Hadice *hatun* est la seule à avoir chez elle des textes « laïques ». L'inventaire de Kamile *hatun*, quant à lui, recense à côté d'un Coran huit « livres divers » d'une valeur infime et dont nous ne savons rien. Pourquoi les femmes témoignaient-elles d'une telle prédilection pour les ouvrages religieux ? Intérêt sincère pour les choses de la foi ? Très probablement. Mais il est possible qu'il s'agisse dans certains cas, à travers la possession du plus sacré des livres, de se signaler aux yeux de tous comme une bonne musulmane et de tenir ainsi dignement son rang dans la société.

Des possesseurs de livres « titrés »

Tournons-nous à présent vers les quarante-six possesseurs de livres du sexe masculin. Il est frappant de constater qu'ils sont presque tous porteurs d'un titre : l'un est *ağa,* l'autre *efendi, beğ* ou *pacha.* Ce phénomène est d'autant plus remarquable que les inventaires après décès de Salonique, pris dans leur ensemble, ne comportent qu'un nombre relativement limité de défunts titrés. S'agissant de notre population spécifique, c'est l'inverse : sept hommes seulement sont dépourvus de titre. Il s'agit, lorsque leur profession est connue, de militaires de rang inférieur — soldat *(nefer)*, cavalier de gendarmerie *(zaptiye suvarisi)*, voiturier *(arabacı)* —, d'artisans : tanneur *(debbağ)*, cardeur *(hallaç)*. Le cardeur, avec un solde de 42 159 piastres, est le seul à mourir en laissant une fortune rondelette à ses héritiers. À l'exception du cavalier de gendarmerie dont la succession nette est évaluée à 1 659 piastres, tous les autres laissent des héritages nettement inférieurs à 1 000 piastres.

Ces quelques cas mis à part, nous pouvons donc estimer — à la condition de considérer notre échantillonnage comme véritablement représentatif — que la possession de livres est liée, en règle générale, au rang que l'on occupe dans la société.

À l'appui de cette assertion, il convient de constater que les individus portant le patronyme d'Abdullah, littéralement « serviteur de Dieu », sont relativement peu nombreux parmi nos défunts. Ce patronyme était souvent donné, on le sait, à des convertis de fraîche date, à des enfants

nés de parents inconnus ou à des esclaves affranchis[17]. Il est naturellement impossible de savoir si tous les fils d'Abdullah figurant dans les registres du tribunal musulman de Salonique appartenaient à l'une ou l'autre de ces catégories, mais il est certain que la plupart d'entre eux ne parvenaient guère à grimper très haut dans l'échelle sociale et économique. Il ressort du dépouillement des *defter* saloniciens que les individus portant ce patronyme représentaient, selon les années, de 20 à 35 % des défunts inventoriés[18]. Or, nous ne comptons dans notre liste de possesseurs de livres que six fils d'Abdullah, soit 13 % du total des hommes formant notre corpus. Cette nette sous-représentation donne à penser que, même riches, rares étaient les musulmans issus d'un « serviteur de Dieu » qui pouvaient imaginer avoir un ou plusieurs livres chez eux. Pour qu'ils y songeassent, il leur fallait soit prendre appui sur une fortune considérable — tel était notamment le cas du trésorier *(hazinedar)* Mehmed Şakir *ağa* dont les biens avaient été évalués à 228 099 piastres —, soit se faire admettre dans la classe des lettrés (ce qui est le cas de quatre de nos fils d'Abdullah, porteurs du titre d'*efendi*).

TABLEAU II — LES FILS D'ABDULLAH POSSESSEURS DE LIVRES

Nom et patronyme	**titre et profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Mehmed fils d'Abdullah	ağa ; chef de bataillon (*binbaşı*)	aucun	aucun	20 264 18 781	1	250	16 juin 1859
Mehmed Şakir fils d'Abdullah	ağa ; trésorier (*hazinedar*)	Hadice	les 4 fils de son frère	228 099 67 639	1	770	12 octobre 1859
Hüseyin Hami fils d'Abdullah	efendi	?	son épouse	1 357 1 219	42	594	30 novembre 1859

[17] À propos des fils et filles d'Abdullah, cf. notamment Halil SAHILLIOĞLU, « Slaves in the Social and Economical life of Bursa in the Late 15th and early 16th centuries », *Turcica*, vol. XVII (1985), p. 43-112. Par ailleurs, nous devons à Ehud TOLEDANO un ouvrage de base sur la fin de l'esclavage dans l'Empire ottoman : *The Ottoman Slave Trade and its Suppression*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

[18] M. ANASTASSIADOU, *Salonique…*, *op. cit.*, chap. 11 et 12.

TABLEAU II — LES FILS D'ABDULLAH POSSESSEURS DE LIVRES (suite)

Nom et patronyme	titre et profession	conjoint	héritiers	montant brut de l'héritage	nombre de volumes possédés	valeur totale de la « biblio-thèque »	date de l'acte
Mehmed fils d'Abdullah	efendi ; secrétaire de bataillon	aucun	aucun	2 669	1	15	13 mars 1878
Sadık fils d'Abdullah	efendi	aucun	aucun	800 783	1	31	12 juin 1878
Ali Sa'ib fils d'Abdullah	efendi ; secrétaire adjoint	aucun	aucun	598 573	40	33	26 juillet 1901

Il est curieux de constater — mais cela n'a pas grand rapport avec le sujet de cette étude — que plusieurs des fils d'Abdullah recensés dans le tableau ci-dessus n'ont ni conjoint, ni héritiers. Il en va de même pour quelques autres possesseurs de livres. Il serait hasardeux d'en déduire que le goût des livres s'accompagnait, chez les Saloniciens de souche inconnue ou nouvellement convertis à l'islam, d'une propension au célibat. Il semble plus raisonnable de supposer que les fils d'Abdullah avaient, en raison de leurs origines, du mal à trouver une épouse ou, autre hypothèse, qu'obligés de se battre pour tracer leur chemin dans la société, ils n'avaient pas les moyens de se payer une vie de famille[19].

Cette parenthèse consacrée aux porteurs du patronyme d'Abdullah refermée, il nous faut regarder d'un peu plus près les diverses catégories de défunts qui dans notre corpus se distinguent par le port d'un titre.

Les plus nombreux, et de loin, sont les *efendi*, terme traditionnellement utilisé encore à l'époque qui nous occupe pour désigner les oulémas et, d'une manière plus générale, les membres de la classe des lettrés[20]. Nous en comptons dix-neuf, soit plus de la moitié des possesseurs de livres

[19] À Salonique, cette corrélation entre le patronyme d'Abdullah et l'absence chez ceux qui le portent d'environnement familial est surtout notable lorsqu'on prend en compte la totalité des fils d'Abdullah recensés dans les registres de kadi. Pour un essai d'analyse de ce phénomène, cf. M. ANASTASSIADOU, *Salonique, loc. cit.*

[20] Sur l'utilisation de ce titre au XIX[e] et au tournant du XX[e] siècle, cf. M. ZEKI PAKALIN, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü,* vol. 1, 3[e] éd. 1983, article « efendi » ; voir aussi Mohammed DJINGUIZ, « Les titres en Turquie », *Revue du Monde Musulman,* vol. III, 1907, p. 244-258.

« titrés ». Cela peut sembler beaucoup. En réalité, il faut plutôt s'étonner que leur nombre n'ait pas été plus élevé. De fait, notre échantillonnage de défunts saloniciens comptait, au départ, quarante-neuf *efendi*. Trente d'entre eux sont morts sans laisser le moindre ouvrage à leurs héritiers. Des lettrés sans livres ? Cela a naturellement de quoi surprendre. À examiner les choses d'un peu plus près, il est impossible de ne pas remarquer que c'est vers la fin du XIXe siècle que commencent à se multiplier les *efendi* dépourvus de livres. Parallèlement, nous assistons à une inflation des *efendi* recensés dans les registres du kadi (vingt-huit des quarante-neuf *efendi* repérés à travers les *defter* dépouillés dans le cadre de cette étude sont morts après 1885). Il est aisé d'en déduire que le terme d'*efendi* n'a plus, à cette époque, tout à fait le même sens qu'au début du siècle. Il continue certes à désigner des « lettrés », mais ceux-ci sont souvent désormais de modestes fonctionnaires ou des militaires de rang inférieur qui — leurs inventaires le montrent bien — ne ressentent généralement pas le besoin d'avoir chez eux une bibliothèque personnelle.

Pour se faire une idée du profil socioprofessionnel des *efendi* saloniciens dignes de ce nom — c'est-à-dire de ceux qui possédaient des livres —, il convient de se reporter au tableau ci-dessous.

TABLEAU III — LES *EFENDI* ET LEURS LIVRES

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Abdullah fils de Mehmed	kethüda	Emine	1 fils ; son épouse	33 090 22 004	6	813	4 juin 1828
Hasan Akif, fils d'Ali		Zeytun	2 filles ; son épouse	1 248	32	175	18 juin 1828
Ahmed, fils de Hasan	sipahi	Ayşe	1 fils ; son épouse	18 163 2 641	7	856	1er avril 1837
Mehmed Sa'id	secrétaire du conseil d'Ömer pacha	Ümmühan	3 fils ; son épouse	67 826 51 385	18	1 800	21 août 1837
Ahmed, fils d'Ali		Nafiye	1 fille ; 3 filles mineures ; son épouse	8 060 7 730	8	390	6 avril 1858

TABLEAU III — LES EFENDI ET LEURS LIVRES (suite)

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « biblio-thèque »**	**date de l'acte**
Süleyman, fils de Mustafa	müezzin	Nimetullah	3 fils ; 5 filles ; son épouse	2 222 1 400	1	83	10 avril 1858
Hüseyin Hami, fils d'Abdullah		?	son épouse	1 357 1 219	42	594	30 novembre 1859
Adas fils d'Abubakr	secrétaire	Ayşe ; Akile	2 fils, 3 filles ; ses deux épouses	89 186 77 728	29	1 033	19 septembre 1860
Abdülkader fils de Mehmed Tahir	secrétaire du *kassam*	Rukiye	1 fille et 1 fils mineurs ; son épouse	67 807 49 564	4	300	1er octobre 1860
Mehmed, fils d'Abdullah	secrétaire de bataillon	aucun	aucun	2 669	1	15	13 mars 1878
Ömer, fils de Mustafa		Ayşe	1 fils et une fille mineurs ; son épouse	4 711 2 823	10	82	19 mai 1878
Sadık, fils d'Abdullah		aucun	aucun	800 783	1	31	12 juin 1878
Ahmed Süleyman, fils de Kahraman		Tilke ; Ayşe	5 filles ; un fœtus ; ses épouses	20 279 17 397	2	540	14 juin 1878
İbrahim		Fatima	4 fils ; 1 fille ; son épouse	1 699 1 473	1	28	26 juillet 1879
Hüseyin Hüsni, fils d'Ömer	membre du conseil provincial	Nezihe	2 fils mineurs ; son épouse ; sa mère	1 008 454 24 976	35	413	6 mars 1887
Mehmed Tahir, fils de Yusuf		Vechiye	1 fils ; une fille mineure ; son épouse	77 375 -10 898	33	1 300	29 juillet 1890

TABLEAU III — LES EFENDI ET LEURS LIVRES (suite)

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque »**	**date de l'acte**
Ali Sa'ib, fils d'Abdullah	secrétaire adjoint de bataillon	aucun	aucun	598 573	40	33	26 juillet 1901
Halil, fils de Hüseyin	lieutenant	aucun	aucun	2 505 2 160	1	35	21 avril 1905
Emin Ali	commandant	aucun	aucun	1 678 1 568	35	200	28 mai 1905

La colonne « profession » de ce tableau est assez difficile à interpréter, car les données font malheureusement défaut dans près de la moitié des cas. Notons toutefois qu'un seul *efendi* y apparaît avec une fonction à caractère proprement religieux : il s'agit de Süleyman, fils de Mustafa, décédé en 1858 et présenté comme *müezzin*. Les autres métiers recensés se rapportent, fort logiquement, soit à la bureaucratie civile (administration, justice), soit au secteur militaire. En ce qui concerne les *efendi* dont la profession n'est pas indiquée, il est bien entendu difficile de pallier au silence de la documentation. La seule chose que l'on puisse en dire est qu'ils portaient un titre impliquant en général une certaine familiarité avec l'écrit. Nous sommes donc en droit de supposer qu'ils avaient eu à accomplir au cours de leur vie des missions réservées à des lettrés : enseignement, secrétariat, tâches d'encadrement dans l'armée, magistrature, etc.

En revanche, la colonne « montant brut et net de l'héritage » ne présente aucune lacune et permet de constater que si certains *efendi* pouvaient accéder à des niveaux de fortune respectables — voire considérables —, la moitié d'entre eux mourrait en laissant à leurs héritiers des successions d'un montant total inférieur à 5 000 piastres.

En haut de l'échelle, le cas de Hüseyin Hüsni *efendi*, décédé en 1884 — mais dont le *tereke* n'est établi qu'en 1887 —, est tout à fait exceptionnel[21]. Avec un ensemble de biens évalué à 1 008 454 piastres, ce per-

[21] Arch. historiques de Macédoine, registre 316, p. 153-155, nº 333.

sonnage, présenté comme un membre du conseil provincial, affichait un train de vie supérieur à celui des quatre pachas dont nous possédons l'inventaire. Certes, une grande partie de sa succession avait été absorbée par ses nombreuses dettes. Mais les vingt et un créanciers que mentionne son inventaire ne font que nous confirmer dans l'idée qu'il s'agissait d'un notable ayant vécu dans le luxe et l'opulence : on ne prête, on le sait, qu'aux riches. À l'autre extrémité, nous trouvons un Ali Sa'ib, fils d'Abdullah — nous savons ce que recouvre ce patronyme —, décédé en 1901 à l'hôpital en abandonnant à l'État — il n'avait pas d'héritiers — une collection hétéroclite d'objets d'une valeur totale de 598 piastres[22]. Entre ces deux extrêmes, nous repérons les fortunes souvent étiques (moins de 5 000 piastres) des *efendi* exerçant leurs compétences au sein de l'armée — c'est à cette catégorie qu'appartiennent en particulier les successions du *mülâzim* Halil et du *kumandan* Emin Ali, tous deux décédés en 1905 — et celles nettement plus cossues des secrétaires de l'administration civile. C'est ainsi par exemple, dans ce dernier groupe, qu'Abdülkader *efendi*, fils de Mehmed Tahir, dont nous savons qu'il était secrétaire du *kassam*, se signale par un héritage d'un montant brut de 67 807 piastres — somme nullement négligeable en 1860, année de sa mort — et qu'un autre secrétaire (*kâtib*) décédé la même année, Adas *efendi*, fils d'Abubakr, va jusqu'à totaliser 89 186 piastres.

Les données relatives aux livres détenus par les *efendi* soulignent elles aussi, à leur façon, la relative hétérogénéité de cette population spécifique de défunts. Certes dans l'ensemble il ne fait aucun doute que la plupart de nos *efendi* sont d'authentiques amateurs de livres. Neuf d'entre eux possèdent des « bibliothèques » regroupant plus de dix ouvrages, un chiffre tout à fait remarquable dans un environnement où les « bibliothèques » formées de cinq ou six livres peuvent être déjà considérées comme importantes. Mais il est assez surprenant de voir aussi figurer dans le tableau des « lettrés » ne possédant qu'un livre ou deux. En ce qui concerne le *müezzin* Süleyman *efendi*, il faut peut-être supposer qu'il avait la possibilité de puiser dans la bibliothèque de sa mosquée ; nous pouvons aussi imaginer que ses lourdes charges de famille — à sa mort, huit enfants encore en vie allaient se partager son maigre héritage — ne lui laissaient guère les moyens d'acheter des livres. Abdülkader *efendi* avait probablement à sa disposition la collection d'ouvrages juridiques et religieux du tribunal. Toutefois, au-delà de

[22] Arch. historiques de Macédoine, registre 323, p. 262, nº 5.

ces tentatives d'explication au cas par cas, il convient de remarquer que deux de nos *efendi* militaires — le *mülazim* Halil et le secrétaire de bataillon Mehmed — se signalent eux aussi par l'extrême modestie de leur « bibliothèque ». Ils ne possédaient chacun qu'un seul livre. À en juger par ce maigre échantillonnage, les lettrés en uniforme n'étaient décidément pas des lettrés comme les autres : peu d'argent, un environnement familial réduit — voire inexistant —, un intérêt très modéré pour les livres… Sentiment confirmé par de nombreux inventaires relatifs à d'autres *efendi* de l'armée qui ne comportent, eux, aucun ouvrage.

Derrière le groupe de tête formé par les *efendi*, la deuxième place revient, dans notre population de possesseurs de livres, aux *ağa*. Ceux-ci sont au nombre de douze et présentent de toute évidence un profil socioculturel assez différent. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard au tableau IV.

TABLEAU IV — LES *AĞA* POSSESSEURS DE LIVRES

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Mehmed, fils d'İbrahim		Meleke	2 fils mineurs ; 1 fœtus	11 010 213	1	8	29 juin 1828
İbrahim, fils d'Osman	cuisinier	aucun	1 fille mineure ; 1 frère ; 1 sœur	7 517 7 033	1	7	5 août 1828
Emin, fils de Mustafa (el-hacc)	agriculteur (?)	Nimetullah	2 fils mineurs ; son épouse	71 841 49 860	12	261	1er octobre 1837
Behram, fils de Şaban	capitaine de gendarmerie	Racia	1 fils ; 2 filles mineures ; son épouse	94 742 72 329	1	150	5 juillet 1858
Abdullah, fils de Hasan	barbier en chef	Kafile	2 sœurs	3 291 2 534	1	23	31 juillet 1858
Hasan, fils de Mehmed Raşid		Fatma	son épouse, 1 frère	22 509 18 869	1	400	6 novembre 1858

TABLEAU IV — LES AĞA POSSESSEURS DE LIVRES (suite)

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « biblio-thèque »**	**date de l'acte**
Hüseyin, fils de Mehmed	agriculteur (?)	Zeyneb	2 filles et 2 fils mineurs ; son épouse	17 859	1	255	7 mars 1859
Mehmed, fils d'Abdullah	chef d'escadron	aucun	aucun	20 564 18 781	1	250	16 juin 1859
Mehmed Timur		Emine	1 fils ; 2 filles mineures ; son épouse	10 015 8 636	5	293	6 juillet 1859
Mehmed Şakir, fils d'Abdullah	trésorier	Hadice	4 neveux	228 099 67 639	1	770	12 octobre 1859
Mustafa	gardien de cols (militaire)	aucun	aucun	1 882 1 877	1	2	2 octobre 1879
Emin, fils de Halil	crieur public ou courtier (dellal)	Şerife	3 fils dont un mineur ; son épouse	13 547 843	131	66	10 octobre 1879

Premier constat, la colonne « profession » forme une sorte de catalogue à la Prévert : un barbier, un capitaine de gendarmerie, un crieur public, deux agriculteurs, un cuisinier, un trésorier de l'administration fiscale, un chef d'escadron, un militaire spécialisé dans la surveillance des montagnes *(dağcı)*, sans compter ceux dont le métier n'est pas indiqué. Cette énumération témoigne bien du caractère relativement flou du titre d'*ağa*. Dans l'armée, ce titre était réservé depuis les *tanzimat* aux officiers sortis du rang et qui, à l'inverse des *efendi*, n'avaient pas eu la possibilité de suivre un cursus scolaire régulier[23]. Hors du contexte militaire, il désignait les personnes qui dans leur environnement social et professionnel occupaient une position de pouvoir, qu'ils fussent chefs de corporation, notables villageois, édiles municipaux ou bien encore cochers de voitures postales, surveillants de prison, tenanciers de *han*.

[23] M. ZEKI PAKALIN, *op. cit.*, article « efendi », p. 506.

Dans son *Dictionnaire turc-français* publié à Istanbul en 1885, Sami-Bey Fraschery, après avoir traduit *ağa* par « seigneur, maître, patron, chef, commandant, etc. », précise : « se dit des gens illettrés et des guerriers… ». De fait, au XIXe siècle, le terme a souvent cette double connotation. Lorsqu'il n'est pas totalement analphabète, l'*ağa* se signale, pour le moins, par son absence de culture livresque ; par ailleurs, il doit souvent son autorité, même s'il n'appartient pas à l'armée, à son tempérament combatif.

Que les *ağa* n'aient pas été des passionnés de lecture se voit sans peine dans notre tableau. La plupart de ceux qui y figurent se signalent à notre attention par l'extrême modestie de leur « bibliothèque », réduite à un seul livre, généralement un Coran complet ou quelque ouvrage de piété. Les cent trente et un volumes recensés dans l'inventaire du crieur public-courtier *(dellal)* Emin *ağa*, mort en 1879, constituent, hélas !, un cas plus trompeur qu'exceptionnel. Il s'agit en réalité d'un petit stock d'ouvrages religieux visiblement destinés à la vente : notre homme possédait onze exemplaires d'un des titres répertoriés, quarante d'un autre, soixante-deux d'un troisième ; il détenait également trois Corans et quinze « livres » sans autre précision. Curieusement, son acte de succession mentionne aussi près d'une cinquantaine de manteaux[24]. Son métier l'amenait-il à faire flèche de tout bois, passant sans complexe de la vente de textes pieux à celle d'imperméables, au gré des saisons ou des bonnes affaires qu'il avait su dénicher ?

Quoi qu'il en soit, un seul livre peut déjà paraître beaucoup pour les porteurs d'un titre impliquant une certaine dose d'inculture. À cet égard, il convient de remarquer que la plupart des *ağa* dont la trace est conservée dans les *defter* de Salonique n'avaient chez eux, s'il faut en croire leurs inventaires, aucun livre. Pour la période allant de 1828 à 1911, nous avons repéré dans les registres dépouillés une bonne centaine d'*ağa* ; seuls douze, soit environ 10 % de l'effectif total, possédaient un livre. Ce résultat doit être comparé à celui des *efendi*. Les dix-neuf *efendi* de notre *corpus* représentent 38,7 % de l'ensemble des défunts portant ce titre.

C'est dire que les *ağa* possesseurs de livres n'étaient pas des *ağa* ordinaires. Ce sentiment est confirmé par l'examen de la colonne « montant net et brut de l'héritage ». La plupart des défunts du tableau IV y appa-

[24] Arch. Historiques de Macédoine, registre 305, p. 77.

raissent avec des successions d'une valeur brute supérieure à 10 000 piastres. L'un d'eux, le trésorier, Mehmed Şakir *ağa*, mort en 1859, se présente même avec un ensemble de biens évalué à 228 099, somme considérable au milieu du XIX[e] siècle. Le capitaine de gendarmerie Behram *ağa*, décédé quelques mois auparavant, avait réussi pour sa part à accumuler des biens d'une valeur totale de 94 742 piastres. Face à ces individus relativement fortunés, il est frappant de constater que les *ağa* dépourvus de livres affichent, eux, des héritages en général sensiblement inférieurs à 5 000 piastres. Indéniablement, nous sommes là en présence d'un phénomène de différenciation socio-économique relativement marqué.

Que ce phénomène soit signalé à notre attention par la présence d'un ou plusieurs livres dans les successions des *ağa* les plus riches constitue quelque chose de remarquable. Même si notre échantillonnage est trop limité pour nous permettre d'affirmer quoi que ce soit avec certitude, il semble se dessiner ici une indéniable corrélation entre l'ascension sociale/économique et l'acquisition de livres. Et pas n'importe quels livres : ceux de notre tableau ont, pour la moitié d'entre eux, une valeur très élevée. C'est ainsi, notamment, que Mehmed Şakir *ağa* possédait un Coran évalué à 770 piastres et que celui de Hasan *ağa*, pour ne citer que ces deux exemples, valait 400 piastres. Il est probable que ces livres étaient davantage destinés à être exhibés qu'à être pieusement déchiffrés. En d'autres termes, il y a lieu de penser que les livres recensés dans les inventaires des *ağa* avaient surtout pour fonction de souligner l'appartenance de leurs propriétaires au cercle des personnalités de la société locale. Placés en évidence dans la pièce de réception, ces livres somptueusement ornés clamaient à la fois la richesse, la piété et le savoir de ceux qui les possédaient ; partant, ils désignaient ces derniers comme des hommes dotés d'un certain ascendant.

Même si certains *ağa* pouvaient se targuer d'occuper une place de choix dans la société, le titre qu'ils portaient n'en était pas moins, nous l'avons vu, extrêmement répandu. Avec les *beğ*, au contraire, nous sommes en présence d'un groupe d'élite dont les membres se comptent sur les doigts de la main. Sur les 835 inventaires que nous avons dépouillés, nous n'en avons rencontré qu'une dizaine se rapportant à des *beğ*. Sur cette dizaine, seuls trois — voir le tableau V — mentionnent des livres.

TABLEAU V — LES *BEG* AMATEURS DE LIVRES

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés (en piastres)**	**valeur totale de la « bibliothèque »**	**date de l'acte**
Mustafa Nuri, fils d'Ömer		aucun	sa mère ; son père	1 642 291 620 572	2	1 503	11 octobre 1858
Galib fils d'Ali	sous-préfet de Karaferya	Aliye, Seriz, ?	1 fille ; ses 3 épouses	3 919 1 545	4	25	1er juillet 1890
Kudret		Zehra	sa mère ; 3 neveux ; son épouse	191 044 172 983	129	540	17 juin 1901

Si les *beğ* sont si rares dans les registres saloniciens, c'est qu'ils portent un titre dont l'utilisation demeure encore, à l'époque qui nous occupe, assez strictement codifiée. Selon Sami-Bey Frascheri, ce terme est un « titre de noblesse donné aux gens de race, aux fils de pachas, aux officiers supérieurs, aux personnels des légations européennes, etc. »[25]. Au-delà de cette définition quelque peu élastique, il convient de noter que le titre de *beğ* était en principe réservé, depuis le milieu du XIXe siècle, aux majors *(binbaşı)*, lieutenants-colonels *(kaymakam)* et colonels *(miralay)* de l'armée ottomane ainsi qu'aux administrateurs civils ayant atteint les degrés supérieurs de la fonction publique *(bâlâ* et *ûlâ)*[26].

Un des trois défunts du tableau V ressortit de cette dernière catégorie de *beğ* : décédé en 1890, Galib était, de son vivant, sous-préfet *(kaymakam)* de Karaferya, une ville prospère située à quelque soixante-dix kilomètres à l'ouest de Salonique, et devait de toute évidence son titre non à ses origines familiales mais à la fonction qu'il occupait. Remarquons au passage que sa fortune est modeste. Doté de trois épouses, il avait sans doute beaucoup dépensé pour entretenir son harem. À sa mort, déduction faite de ses dettes, il ne restait plus à ses quatre héritiers que 1 545 piastres à se partager. Avec Kudret *beğ* et plus encore Mustafa Nuri *beğ*, décédés respectivement en 1901 et 1858, nous avons affaire, au contraire, à des fortunes véritablement cossues. 191 044 piastres d'héritage brut

[25] *Dictionnaire turc-français,* Constantinople, Imprimerie Mihran, 1885, p. 248.

[26] Cf. à ce propos Necdet SAKALIOĞLU, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü,* İstanbul : Iletişim yay., 1985, termes « bey », « bâlâ », « ûlâ ».

pour l'un, plus d'un million et demi pour l'autre. En l'absence d'indications sur les fonctions qu'ils avaient pu occuper, nous en sommes réduits à supposer qu'il s'agit de notables locaux, désignés comme *beğ* en raison, pour reprendre l'expression de Frascheri, de la « noblesse de leur race ».

Face aux livres, nos trois *beğ* se signalent par des comportements divergents. Le plus riche était aussi celui qui en possédait le moins. L'inventaire de Mustafa Nuri *beğ* ne répertorie que deux ouvrages, dont un exemplaire — probablement magnifique — du Coran évalué à 1 450 piastres. Un objet de vitrine, destiné surtout à mettre en évidence la richesse et le bon goût de son propriétaire ? Ou un simple souvenir de famille ? Difficile à dire. Avec ses quatre livres, le *kaymakam* de Karaferya fait penser, lui, à ces « lettrés » dont nous avons déjà rencontré quelques exemples et qui, selon toute apparence, n'avaient pas véritablement besoin d'une bibliothèque personnelle pour exercer leur profession avec efficacité. Quant à Kudret *beğ*, son cas apparaît bien singulier. Ses cent vingt-neuf volumes forment la plus importante de toutes les bibliothèques rencontrées à travers les registres dépouillés dans le cadre de cette étude. Mais, aux yeux du juge chargé de dresser l'inventaire, leur valeur totale ne dépassait pas 540 piastres. Incontestablement, la qualité de l'objet avait été sacrifiée à la quantité. Il faut peut-être y voir un comportement d'intellectuel soucieux surtout d'accumuler les connaissances.

Cet amateur d'ouvrages à bas prix mis à part, nos *beğ* semblent avoir manifesté, il convient de le reconnaître, une certaine indifférence à l'endroit des livres. L'absence totale de livres dans les autres inventaires de *beğ* saloniciens du XIXe siècle ne fait que confirmer cette impression. C'est dire, probablement, que le prestige dont bénéficiaient les porteurs de ce titre n'avait guère besoin pour s'affirmer de prendre appui sur le savoir religieux ou profane. La « noblesse » de leurs origines, les hautes fonctions qu'ils exerçaient dans l'armée ou l'administration civile suffisaient à leur donner le sentiment d'appartenir, quoi qu'il pût arriver, à la meilleure société.

Il en allait sans doute de même chez les pachas. Réservé aux généraux et aux hauts fonctionnaires civils ayant atteint un rang équivalent à celui de gouverneur de province *(mir-i miran)*, ce titre n'apparaît dans les registres de Salonique que de manière exceptionnelle. Nos sondages ne nous ont permis d'en débusquer que cinq ou six. Ceux dont les noms figurent ci-dessous étaient selon toute apparence les seuls à posséder des livres. Mais comment ne pas être frappé par le caractère squelettique de leurs collections ? Malgré un patrimoine évalué à près d'un million de piastres, İskender pacha ne possédait que huit ouvrages, dont plusieurs

Corans d'un prix relativement élevé. Les « bibliothèques » des trois autres pachas se réduisaient à un seul livre pour deux d'entre eux et à trois pour le dernier. Il est aisé d'en déduire que ces hautes personnalités, même si elles disposaient de quelques livres chez elles, étaient loin d'en faire leur principale fierté.

TABLEAU VI — LES PACHAS

Nom et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Mustafa Mazhar, fils de Mehmed		Meleke	1 fils et 1 fille mineurs ; son épouse	713 511 12 510	3	39	12 octobre 1859
Kâmil, fils de Mustafa		Latife	2 fils mineurs ; 1 fils majeur ; son épouse	15 073 20394	1	530	3 septembre 1879
İskender, fils de Yusuf		Feride, Rukiye, Fatma	2 fils majeurs ; 1 fils mineur ; ses épouses	942 698 856 853	8	1 855	17 août 1899
Ahmed Hilmi	général d'artillerie	Halide	2 fils, son épouse	38 648 34 546	1	70	19 août 1901

Chez les pachas comme chez les *beğ*, lorsqu'il y a un ou deux livres dans la maison, il s'agit dans la plupart des cas d'ouvrages religieux qui signalent avec netteté l'enracinement de leurs possesseurs dans la culture musulmane. À cet égard, deux de nos pachas posent cependant problème : ni l'inventaire d'Ahmed Hilmi pacha, ni celui de Mustafa Mazhar pacha ne recensent de Coran ou quelque autre livre de même nature. Ces hauts dignitaires auraient-ils été des libres penseurs ? Devons-nous imaginer que quelques-uns des individus placés au sommet de la hiérarchie sociale étaient déjà en train d'entrouvrir les portes de la Turquie laïque ? Attention aux hypothèses hâtives. En ce qui concerne Mustafa Mazhar, il convient de remarquer qu'une de ses épouses, Nuzhat *hanım*, dont les archives de Salonique conservent également l'inventaire après décès, possédait, elle, un Coran. Quel qu'en ait été le propriétaire, cet ouvrage existait donc bien dans la demeure du pacha.

Cela dit, le corps des pachas, comme celui des *beğ*, des *ağa* ou des *efendi*, était loin d'être homogène. Il suffit de comparer, dans le tableau ci-dessus, la valeur attribuée à l'héritage de Kâmil pacha à celle de l'héritage d'İskender pacha pour comprendre que ces deux personnalités, même si elles portaient le même titre, n'appartenaient pas au même monde. Dans un cas nous avons affaire à l'une des très grosses fortunes de Salonique, dans l'autre à un individu qu'il aurait été facile de confondre, au seul vu de son inventaire, avec l'un des nombreux *ağa* de la ville. Les « bibliothèques », il faut bien le reconnaître, ne reflètent que très imparfaitement de tels clivages, tant elles sont maigres. Il n'empêche — est-ce pur hasard — que les huit volumes détenus par İskender pacha, évalués à un montant total de 1 855 piastres, représentent la collection la plus coûteuse de notre corpus, alors que l'unique Coran possédé par Kâmil pacha, d'une valeur de 530 piastres, place son détenteur dans la catégorie des fortunes moyennes. En d'autres termes, les « bibliothèques », lorsqu'elles ne se distinguent pas vraiment par leur contenu, savent souvent dire les différenciations sociales/économiques par la valeur que le kadi a bien voulu leur attribuer.

Des professions qui prédisposent à la lecture ?

Si le titre du défunt — lorsqu'il y a droit — est généralement mentionné dans le préambule de l'inventaire, il n'en va malheureusement pas de même pour sa profession. Le juge religieux chargé de dresser l'acte ne signale celle-ci qu'épisodiquement. Sur nos cinquante-quatre possesseurs de livres, il n'y en a que vingt-huit dont le métier est indiqué avec toute la précision nécessaire. Pour quelques autres, la liste des biens inventoriés permet de définir un profil professionnel. Cependant, une fois déduites les huit défuntes que nous sommes contrainte de ranger dans la catégorie des « sans profession », il reste encore quinze personnes à propos desquelles nous en sommes réduite à des conjectures. S'agissait-il d'agriculteurs, comme Salonique en comptait beaucoup au XIXe siècle, même en plein centre de la ville ? Avons-nous plutôt affaire à des commerçants ? Et pourquoi n'y verrions-nous pas plutôt des artisans ? Impossible de trancher. À vrai dire, plusieurs de ces individus pratiquaient peut-être, comme semblent en témoigner leurs inventaires après décès, plusieurs métiers à la fois, tirant leur subsistance d'un mélange complexe d'activités.

Cela dit, même si les kadis n'ont pas pensé à tout, laissant certaines de nos questions sans réponse, il convient de reconnaître que les données

fournies par les *tereke* ne manquent pas d'intérêt. Elles permettent, pour le moins, d'appréhender les principales catégories de possesseurs de livres. Elles permettent aussi, en contrepoint, de cerner les secteurs de la société ottomane apparemment imperméables au plaisir d'avoir chez soi ne serait-ce qu'un Coran ou quelques ouvrages de piété.

Ce que nous remarquons d'emblée, en répartissant nos défunts par professions, c'est que les possesseurs de livres ne sont représentés que dans un nombre limité de domaines professionnels. Sont dénombrés douze militaires, huit membres de l'administration civile (à condition d'y inclure les trois pachas dont nous ne savons pas véritablement quelle était la fonction), cinq artisans, deux agriculteurs, un courtier, un *müezzin*, un joueur de *tanbur*[27]. Où sont donc passés tous les corps de métier, si nombreux à Salonique au XIX[e] siècle ?[28] Où sont, mis à part l'unique *müezzin* de notre corpus, les hommes de religion ? Où sont les instituteurs et les *mu'allim* des écoles secondaires dont les *salname* saloniciens de la fin du XIX[e] siècle dressent d'interminables listes ?[29] Où sont les commerçants, les magistrats, les membres des professions libérales ? Peut-être, pour certains d'entre eux, parmi les défunts dont la profession nous est inconnue. Mais en si petit nombre ! Naturellement, il paraît difficile d'imaginer que ces catégories socioprofessionnelles étaient parfaitement réfractaires à tout contact avec les livres. Il semble préférable de supposer qu'une bonne partie de la population musulmane, à Salonique, évitait d'avoir affaire au kadi, même à l'heure de la mort. Ce refus s'explique aisément : les services du kadi n'étaient pas gratuits et les droits ainsi perçus grevaient lourdement les successions. De plus, ils étaient rarement nécessaires. Enfin, il ne faut pas oublier que depuis la fin des années 1870, les Ottomans avaient aussi la possibilité de recourir, pour certaines formalités liées au règlement des successions, aux services des offices notariaux nouvellement créés[30].

Mais alors pourquoi tant de représentants de l'armée dans les registres du kadi ? La réponse est simple. Neuf de nos douze militaires étaient

[27] Instrument de musique muni d'une caisse circulaire et d'un long manche. On en joue soit à l'aide d'un plectre soit, lorsque l'instrument s'y prête, en utilisant un archet *(yaylı tanbur)*.

[28] Certains documents conservés dans les Archives historiques de Macédoine — en particulier des inventaires de boutiques appartenant à des fondations pieuses *(vakf)* — permettent d'en identifier plus de 200. Cf. à ce propos M. ANASTASSIADOU, *Salonique*, *op. cit.* chap. 14.

[29] Cf. par exemple le *Selânik Vilayeti Salnamesi,* Selanik : Hamidiye Mektebi Sanayii Matbaası, 1318 [1902-1903], p. 316-355.

[30] Cf. *supra,* note 5.

morts sans laisser d'héritiers, soit à l'hôpital, soit chez eux, soit encore, pour au moins l'un d'entre eux, en combattant les bandes armées qui écumaient la Macédoine[31]. Or selon la loi ottomane, dans les cas où le kadi se trouvait dans l'impossibilité d'assigner quelque ayant droit à un individu décédé, les biens de ce dernier revenaient à l'État *(beyt-ül mal)*. Cela impliquait, obligatoirement, l'enregistrement de ses possessions par les soins du juge, dans la perspective d'un futur transfert au Trésor. En d'autres termes, si les militaires sont si nombreux à figurer dans les *defter* saloniciens, ce n'est pas en raison d'un goût particulier pour la procédure mais simplement parce qu'il n'y avait pas, à leur mort, d'autre action possible. Reste à savoir, bien entendu, pourquoi tant de soldats et d'officiers restaient sans héritiers. Là encore, il n'y a guère de mystère. Astreints à un service militaire long et pénible — depuis 1843, ceux qui avaient tiré le mauvais numéro devaient demeurer cinq années dans l'armée active et sept années dans l'armée de réserve *(redif)* —, les appelés n'avaient tout bonnement, dans bien des cas, aucune possibilité de se marier et de fonder un foyer. Il en allait de même pour les officiers qui, après plusieurs d'années d'études à l'école militaire, se voyaient confier un commandement dans quelque caserne éloignée avant même que d'avoir eu le temps de songer au mariage. Certes, à côté des neuf militaires décédés sans laisser d'héritiers, nous en repérons trois dotés chacun d'une épouse et d'un ou plusieurs enfants. Il s'agit du *sipahi* Ahmed efendi, du capitaine de gendarmerie Behram *ağa* et du général Ahmed Hilmi pacha, respectivement décédés en 1837, 1858 et 1901. Ces cas ne font que nous signaler une évidence, à savoir que tous les membres de l'armée ottomane n'étaient pas célibataires — loin de là — et que le kadi pouvait avoir à intervenir dans une succession pour d'autres motifs que l'absence d'ayants droit.

Quelles que soient les raisons de la sur-représentation des militaires dans notre corpus, il est frappant de constater que toute la hiérarchie militaire est là, du plus bas au plus haut de l'échelle. À côté d'un chef de bataillon, d'un commandant, d'un général d'artillerie, défilent aussi un humble secrétaire auxiliaire, des gendarmes et même de simples soldats. À cette diversité des grades correspond bien entendu une gamme tout aussi variée des valeurs attribuées par le juge aux biens de chacun. Avec un héritage net évalué à 48 piastres, Ibrahim, un soldat décédé en 1828,

[31] Il s'agit de Mustafa *ağa*, mort en 1879. Cf. Arch. historiques de Macédoine, registre 305, p. 57.

apparaît comme le plus pauvre, et de loin, de tous les défunts de notre corpus. À l'autre extrémité de l'échelle, nous trouvons le général d'artillerie Ahmed Hilmi pacha, décédé en 1901 en laissant derrière lui un héritage d'un montant brut de 38 648 piastres et surtout Behram *ağa*, décédé en 1858 et dont les biens se montent à 94 742 piastres.

TABLEAU VII — LES MILITAIRES

Nom, titre et patronyme	**grade**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Hasan, fils de Mehmed	soldat	aucun	aucun	450 438	1	3,5	27 septembre 1828
İbrahim, fils d'Ali	soldat	aucun	aucun	48 48	1	13	27 septembre 1828
Ahmed efendi, fils de Hasan	sipahi	Ay ? e	1 fils ; son épouse	18 163 2 641	7	856	1er avril 1837
Murad, fils d'Ismail	cavalier de gendarmerie	aucun	aucun	1 868 1 659	1	7,5	10 avril 1858
Behram ağa, fils de Şaban	capitaine de gendarmerie	Racia	1 fils ; 2 filles mineures ; son épouse	94 742 72 329	1	150	5 juillet 1858
Mehmed ağa, fils d'Abdullah	chef d'escadron	aucun	aucun	20 564 18 781	1	250	16 juin 1859
Mehmed efendi, fils d'Abdullah	secrétaire de bataillon	aucun	aucun	2 669	1	15	13 mars 1878
Mustafa ağa	gardien de cols	aucun	aucun	1 882 1 877	1	2	2 octobre 1879
Ali Sa'ib efendi, fils d'Abdullah	secrétaire adjoint de bataillon	aucun	aucun	598 573	40	33	26 juillet 1901
Ahmed Hilmi pacha	général d'artillerie	Halide	2 fils, son épouse	38 648 34 546	1	70	19 août 1901
Halil efendi, fils de Hüseyin	lieutenant	aucun	aucun	2 505 2 160	1	35	21 avril 1905
Emin Ali efendi	commandant	aucun	aucun	1 678 1 568	35	200	28 mai 1905

Toutefois, il est aisé de constater que nos militaires, à tous les échelons, se signalent globalement par la modestie de leurs héritages. Le plus riche d'entre eux, Behram *ağa*, se situe loin derrière le groupe des possesseurs de livres véritablement fortunés, détenteurs de patrimoines avoisinant ou dépassant un million de piastres. Notons encore que dans huit cas sur douze, nous avons affaire à des inventaires dont la valeur totale ne dépasse pas 3 000 piastres. Ce sont les soldats et les officiers du règne d'Abdülhamid II (1876-1909) qui paraissent les moins fortunés. En 1901, Ali Sa'ib *efendi*, secrétaire-adjoint de bataillon, meurt en ne laissant derrière lui, outre une collection d'une quarantaine de volumes, que quelques objets d'une valeur totale de 598 piastres. Le commandant Emin Ali *efendi* et le lieutenant Halil *efendi*, morts tous deux en 1905, font à peine mieux, surtout si l'on prend en considération leur grade. De toute évidence, nous retrouvons là le reflet des grandes difficultés budgétaires que l'armée ottomane, à l'instar de l'administration civile, a connues tout au long des dernières années du XIXe siècle et, surtout, dans la décennie ayant précédé la révolution jeune-turque. Indice significatif, bon nombre d'inventaires après décès de cette époque se rapportant à des militaires font mention de créances à percevoir : il s'agit des salaires impayés, totalisant parfois plusieurs mois d'arrérages.

À ressources modestes, « bibliothèques » ordinaires : un bon nombre de nos militaires, égaux devant la mort, ne possédaient, comme la plupart des possesseurs de livres recensés dans les registres du kadi, qu'un livre de piété ou, au mieux, un Coran. Devant des chiffres aussi décevants, se pose la question de savoir où sont passées les élites issues des nombreuses écoles militaires créées à travers l'Empire ottoman depuis le règne de Mahmud II. Les témoignages présentant ces établissements comme les pépinières de la nouvelle intelligentsia ottomane, prompte à contester l'ordre établi, sont si nombreux[32] qu'il y a lieu de s'étonner de son absence dans les inventaires. Parmi les défunts recensés au tableau VII, seuls deux seraient susceptibles — à la condition que nous soyons mieux renseignés sur les contenus de leurs « bibliothèques » — de représenter cette génération de militaires ottomans donnés pour de fervents lecteurs de Rousseau et de Voltaire. Le premier est le secrétaire-adjoint Ali Sa'ib qui possédait une collection de quarante volumes. Le scribe ne

[32] Cf. par exemple Ahmed Bedevi KURAN, *Inkilap tarihimiz ve Jön Türkler,* Istanbul, 1945 ; du même auteur, *Inkilap tarihimiz ve Ittihad ve Terakki,* Istanbul, 1948 ; ou bien encore l'une des nombreuses biographies de Mustafa Kemal Atatürk, souvent présenté comme un produit typique de ces écoles militaires.

donne malheureusement aucune indication sur ces livres, mais il est probable que certains d'entre eux n'avaient pour le moins rien à voir avec la religion, car, dans le cas contraire, le rédacteur de l'inventaire se serait probablement donné la peine d'en noter les titres[33]. Le cas du commandant Emin Ali efendi est un peu moins impénétrable. Ce dernier ne possédait, selon toute apparence, aucun livre religieux : par ailleurs, nous notons la présence, dans son inventaire, d'un atlas à côté d'autres objets qui témoignaient d'un évident intérêt pour les sciences modernes[34]. Sommes-nous autorisée, à partir de ces deux seuls exemples, à estimer que la pensée positive était effectivement en train de faire son chemin dans l'armée ottomane au tournant du siècle ? Il apparaît plus réaliste, à vrai dire, de se contenter de remarquer surtout la permanence de l'ancrage dans la culture religieuse.

Avec les défunts ayant appartenu de leur vivant à l'administration civile — trois pachas (dont les fonctions exactes ne sont pas indiquées), deux secrétaires, un trésorier, un sous-préfet, un membre du conseil provincial —, nous nous trouvons dans une tout autre ambiance : plusieurs grosses fortunes, familles souvent nombreuses (en raison notamment, dans quelques cas, de la présence de plus d'une épouse), livres relativement nombreux.

TABLEAU VIII — LES MEMBRES DE L'ADMINISTRATION CIVILE

Nom, titre et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Mehmed Sa'id efendi	secrétaire du conseil d'Ömer pacha	Ümmühan	3 fils ; son épouse	67 826 51 385	18	1 800	21 août 1837
Mehmed Şakir ağa, fils d'Abdullah	trésorier	Hadice	4 neveux	228 099 67 639	1	770	12 octobre 1859
Mustafa Mazhar paça, fils de Mehmed		Melek	1 fils et 1 fille mineurs ; son épouse	713 511 12 510	3	39	12 octobre 1859

[33] Arch. historiques de Macédoine, registre 323, p. 262, doc. nº 5.
[34] Arch. historiques de Macédoine, registre 324, p. 332, doc. nº 1856.

TABLEAU VIII — LES MEMBRES DE L'ADMINISTRATION CIVILE (suite)

Nom, titre et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque »**	**date de l'acte**
Adas efendi, fils d'Abubakr	secrétaire	Ayşe ; Akile	2 fils, 3 filles ; deux épouses	89 186 77 728	29	1 033	19 septembre 1860
Abdülkader efendi, fils de Mehmed Tahir	secrétaire du *kassam*	Rukiye	1 fille et 1 fils mineurs ; son épouse	67 807 49 564	4	300	1 octobre 1860
Kâmil pacha, fils de Mustafa Hafız		Latife	2 fils mineurs ; 1 fils majeur ; son épouse	15 073 2 394	1	530	3 septembre 1879
Galib beğ fils d'Ali	kaymakam de Karaferya	Aliye, Seriz, ?	1 fille, ses 3 épouses	3 919 1 545	4	25	1er juillet 1890
Hüseyin Hüsni efendi, fils d'Ömer	membre du conseil provincial	Nezihe	2 fils mineurs ; son épouse ; sa mère	1 008 454 24 976	35	413	6 mars 1887
İskender pacha, fils de Yusuf		Feride, Rukiye, Fatma	2 fils majeurs ; 1 fils mineur ; ses épouses	942 698 856 853	8	1 855	17 août 1899

Le tableau VIII donne une idée très déformée de la bureaucratie ottomane. Dans l'ensemble, la situation de cette dernière n'était guère meilleure que celle des militaires : la plupart des fonctionnaires étaient mal formés, se signalaient par leur oisiveté, se montraient vulnérables à la concussion ; tous souffraient de la faiblesse des traitements qui, au demeurant, étaient rarement payés à temps[35].

Pour expliquer cette vision dénaturée des choses, il faut probablement incriminer, une fois de plus, les mécanismes juridiques régissant la

[35] Cf. notamment à ce propos Carter V. FINDLEY, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte. 1789-1922,* Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 159 *sq*.

confection des inventaires après décès et, par là même, la structure de notre corpus. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'inventaire après décès ne constitue pas, en droit musulman, une obligation applicable à tous les défunts. Celle-ci n'existe que dans des circonstances précises. L'intervention des instances judiciaires est obligatoire, en premier lieu, lorsqu'il n'y a pas d'héritiers connus *(ma'ruf)* et que l'avoir du défunt doit revenir au fisc. C'est ainsi que s'explique en particulier, nous l'avons vu, la présence dans les *defter* saloniciens de très nombreux militaires. Autres cas où le kadi doit inévitablement intervenir : absence ou disparition des éventuels successeurs. Le kadi est également tenu de dresser un inventaire lorsqu'il y a un ou plusieurs successeurs mineurs *(sagir)* et, dans un autre ordre d'idées, en cas de surendettement du défunt. Enfin, à la condition qu'il y ait intérêt et qu'il puisse le démontrer, tout ayant droit — héritier, créancier, légataire, etc. — a la possibilité de demander au tribunal religieux de prendre en charge l'évaluation des biens laissés par le défunt. C'est dire que notre échantillonnage d'inventaires est presque exclusivement constitué de cas particuliers. Les défunts ordinaires, ceux dont la succession ne posait aucun problème, ont pratiquement tous échappé à l'intervention du kadi et ne se retrouvent donc pas dans les registres.

Dans le cas de nos possesseurs de livres appartenant à la bureaucratie civile de l'Empire, les raisons pour lesquelles le tribunal religieux a eu à intervenir sont évidentes : présence d'enfants mineurs, surendettement (en particulier pour Kâmil pacha, Hüseyin Hüsni *efendi*, Mustafa Şakir *ağa* et Mustafa Mazhar pacha) et probablement, en ce qui concerne les défunts polygames, mésententes entre épouses (Adas *efendi*, Galib *beğ*, İskender pacha). Seul individu dont la présence, dans le tableau, mérite des éclaircissements supplémentaires : Mehmed Sa'id *efendi*. L'intervention du kadi s'explique, ici, par l'absence d'un des fils du défunt, porté disparu *(ga'ib)*[36]. Quoi qu'il en soit, dans sept situations sur huit on remarque une étroite corrélation entre le niveau de fortune du *de cujus* et la cause qui a conduit le kadi à s'intéresser à son cas. Endettement est presque toujours synonyme, nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, de richesse. Dans les inventaires après décès de Salonique, en tout cas, il s'agit d'une indéniable constante. De même, la polygamie se présente souvent, dans la société ottomane du XIXe siècle, comme un des corollaires de l'aisance économique dont

[36] Arch. historiques de Macédoine, registre 234, p. 20-21, doc. nº 24.

jouit l'homme de la maison. À Salonique, nous n'avons recensé que de très rares exemples de polygamie dans les couches modestes[37]. En conclusion, si nos bureaucrates se signalent presque tous par une fortune d'un montant confortable, voire très élevé, ce n'est certainement pas parce que les membres de l'administration civile avaient réussi à dénicher, à Salonique, quelque poule aux œufs d'or mais plus simplement parce que seuls les plus riches avaient eu affaire, pour des raisons variées, au kadi.

Reste que les personnages regroupés au tableau VIII avaient dans l'ensemble des « bibliothèques » nettement plus fournies, toutes proportions gardées, que celles des militaires. Chez ces derniers, la « bibliothèque » type ne comportait qu'un seul volume, généralement un ouvrage religieux. Avec les membres de la bureaucratie civile, l'horizon apparaît plus large. Les possesseurs d'un petit assortiment de livres sont nettement plus nombreux que les possesseurs d'un texte unique. À cet égard, il convient de préciser que, même si le plus riche de nos bureaucrates — Hüseyin Hüsni *efendi* — est aussi celui dont la bibliothèque est la plus importante, il n'y a pas de corrélation nette, dans cette population spécifique, entre le nombre d'ouvrages détenus et le niveau de fortune. La dimension des bibliothèques semble plutôt liée au degré d'instruction : ceux qui possèdent le plus de volumes (Adas, Hüseyin Hüsni et Mehmed Sa'id *efendi*) sont aussi ceux dont nous pouvons penser, avec une certaine certitude, qu'ils appartenaient réellement à la classe des lettrés et qu'ils s'étaient trouvés en contact, dans leurs jeunes années, avec le système scolaire ottoman.

Ces lettrés dûment dotés du titre d'*efendi*, nous les rencontrons aussi en très petit nombre parmi les possesseurs de livres que nous avons rassemblés, faute de mieux, dans la rubrique des « professions diverses ». Il y a là deux agriculteurs (Emin *ağa* et Hüseyin *ağa*), un cuisinier (İbrahim *ağa*), un coiffeur (Abdullah *ağa*), un tanneur (Hanafiz ?), un cardeur (Hüseyin), un majordome (le *kethüda* Abdullah *efendi*), un courtier (Emin *ağa*), un *müezzin* (Süleyman *efendi*), un musicien joueur de *tanbur* (Adem). Il est difficile d'imaginer une raison spécifique pour laquelle ces différents métiers devraient figurer dans notre corpus plutôt que d'autres. Il s'agit de toute évidence d'un échantillonnage qui ne répond à aucune logique particulière, si ce n'est que nous nous trouvons

[37] M. ANASTASSIADOU, *Salonique, op. cit.,* chap. 11 et 12.

une fois de plus confrontée à des défunts dont la succession posait problème : endettement excessif, présence d'enfants mineurs, absence de descendants directs, etc.

TABLEAU IX — LES « INCLASSABLES »

Nom, titre et patronyme	**profession**	**conjoint**	**héritiers**	**montant brut et net de l'héritage (en piastres)**	**nombre de volumes possédés**	**valeur totale de la « bibliothèque » (en piastres)**	**date de l'acte**
Hüseyin, fils de Mustafa	cardeur	Fatima	1 fille ; un frère	542 313	1	3	18 juin 1828
Adem, fils de Hüseyin	musicien, joueur de tanbur	Hadice	2 fils mineurs ; 1 fille	138 80	1	1	25 août 1828
Hanafiz (?), fils de Mehmed	tanneur	Ayşe	2 filles ; son frère mineur	80 044 42 159	3	277	2 octobre 1879
Pour les données concernant le majordome *kethüda* Abdullah *efendi* et le *müezzin* Süleyman *efendi*, cf. ci-dessus, tableau III.							
Pour les données concernant les agriculteurs Emin *ağa* et Hüseyin *ağa*, le cuisinier İbrahim *ağa*, le coiffeur Abdullah *ağa* et le courtier Emin *ağa*, cf. ci-dessus, tableau IV.							

Il ne faut cependant pas considérer ces « inclassables » — auxquels il semble légitime d'ajouter tous les individus pour lesquels l'indication de la profession manque — comme des cas résiduels, sans grand intérêt. En fait, il semble bien que nous puissions cerner, à travers le cas de certains des individus ainsi regroupés, le possesseur de livres « moyen », celui qui n'appartenait ni à la bureaucratie ni à l'armée, mais qui détenait néanmoins un ou plusieurs ouvrages. Première constatation : ces « inclassables » constituent bien, pour la plupart, des cas médians. Des situations familiales n'ayant rien d'exceptionnel (hormis la remarquable fécondité du *müezzin* Süleyman *efendi*, mort en 1858), des niveaux de fortune dans la norme (mis à part le cas du cardeur Hüseyin, décédé en 1828 en laissant un héritage évalué à 542 piastres), des métiers ordinaires, parfaitement représentatifs du petit monde salonicien. Mais la banalité des « bibliothèques » apparaît tout aussi symptomatique. Nous retrouvons ici le modèle courant, celui du foyer dans lequel n'existe qu'un seul livre ou au mieux une collection de trois ou quatre ouvrages. Le seul cas atypique est celui du courtier Emin *ağa*. Celui-ci apparaît dans nos listes avec une impressionnante collection de cent trente et un

volumes. Mais il s'agit là d'une situation très particulière : il semble en effet, nous l'avons déjà indiqué, qu'Emin *ağa* ait détenu tous ces livres à des fins commerciales[38].

Ces remarques faites, il convient de souligner que si nous avons noté la présence, parmi les huit cent trente-cinq défunts saloniciens, de cinq artisans possesseurs de livres, nous en avons rencontré beaucoup plus — une bonne centaine, dûment identifiés par la mention de leur métier — qui ne possédaient chez eux, selon toute apparence, aucune espèce d'ouvrage. Autant dire que nos « inclassables » du tableau IX, aussi représentatifs de la norme en matière de possession de livres qu'ils soient, étaient très rares. Que les livres aient constitué des objets si singuliers dans une société où tout foyer musulman se devait de posséder au moins un ouvrage — le Coran —, constitue indéniablement une source de perplexité. Que les artisans, les commerçants ou les agriculteurs de la métropole macédonienne n'aient pas possédé de livres, passe encore. Mais les registres du tribunal musulman recensent aussi des ingénieurs, des comptables, des fonctionnaires de haut rang et même un nombre non négligeable d'hommes de religion dont les inventaires, pareillement, ne mentionnent aucun livre. Doit-on imaginer que les kadi n'enregistraient pas ce type de biens lorsque leur valeur marchande était trop faible ? Cela semble inconcevable, surtout en ce qui concerne le Coran, bien d'une très haute valeur spirituelle, même lorsqu'il s'agissait d'un objet à bas prix. Il semble plus raisonnable de supposer, s'agissant d'une société globalement très frugale et dont la vie quotidienne se déroulait dans un environnement des plus austères[39], que le savoir et la foi n'avaient qu'accessoirement besoin du livre pour s'y diffuser.

Les livres dans l'espace urbain

Si les inventaires après décès de Salonique ne précisent pas toujours, loin de là, la profession des défunts, ils indiquent en revanche systématiquement leur dernier lieu de résidence. Dans des cas exceptionnels, lorsque le décès s'est produit à l'hôpital, le kadi se contente de le mentionner sans chercher à assigner un domicile au pauvre hère, mort loin de tous ses proches. De même, lorsqu'il s'agit de militaires, il préfère généralement noter leur affectation plutôt que leur domicile, même lorsqu'il

[38] Cf. *supra*, la section consacrée aux *ağa*.
[39] Telle est du moins l'image que dégagent les centaines d'inventaires après décès dépouillés dans le cadre de cette étude.

y a lieu de penser qu'ils ne vivaient pas à la caserne. Compte tenu de ces divers cas d'espèce, nous ne savons pas toujours où résidaient les individus regroupés dans notre répertoire de possesseurs de livres saloniciens. Cependant, cette information ne manque que dans huit inventaires sur les cinquante-quatre pris en compte.

Comment ne pas songer, dans ces conditions, à cartographier nos défunts et leurs « bibliothèques », afin d'examiner leur répartition dans le tissu urbain ?

Le document (Répartition des « bibliothèques » dans le tissu urbain), qui suit, propose une représentation graphique simplifiée de la Salonique *intra-muros*, telle qu'elle se présentait au XIXe siècle. S'il faut en croire le monumental travail de Vassilis Demetriades[40], qui prend appui sur un dépouillement attentif des archives ottomanes, la ville comptait à cette époque quarante-sept quartiers musulmans — les seuls dessinés sur la carte —, situés sur les pentes qui dominaient le golfe Thermaïque et grimpant vers la citadelle. Les Grecs, qui formaient une population presque aussi nombreuse que les musulmans, s'entassaient dans douze quartiers dispersés à travers l'espace urbain, mais localisés pour la plupart à l'est de la ville, de part et d'autre de la Grande rue de Vardar, en contrebas des quartiers turcs. Enfin, les Juifs, plus du tiers de la population, occupaient seize quartiers enserrés entre cette même Grande rue et la mer. Comme on peut le voir sur la carte, une grande partie de l'espace citadin *intra-muros* était occupée par la population musulmane. Cette zone était fragmentée en un très grand nombre de petits quartiers, mais ceux-ci étaient pour la plupart faiblement peuplés — surtout ceux qui occupaient les hauteurs — et parsemés de jardins et vergers.

Les quarante-six défunts possesseurs de livres dont nous connaissons le domicile étaient répartis dans cet espace de manière assez lâche. On les retrouve dans vingt-deux des quarante-sept quartiers musulmans de la ville. On trouvera dans la liste ci-dessous le nom de ces quartiers avec, en regard, l'indication des défunts concernés et du nombre de livres possédés par chacun d'entre eux. Ce sont ces données qui ont été cartographiées. La dimension du point signalant les localisations correspond non pas au nombre de possesseurs de livres domiciliés dans la zone, mais à la somme des « bibliothèques » appartenant aux défunts de chaque quartier concerné.

[40] V. DEMETRIADES, *Τοπογραφια της Θεσσαλονικης κατα την εποχη της τουρκοκρατιας*, Thessalonique, Heteria Makedonikon Spoudon, 1983, 566 p.

Ahmed Subaşı :	Kâmile hatun, fille d'Abdullah (9)
Akçe Mescid :	Fatma, fille d'Ahmed (1)
Astarcı :	Hasan, fils de Hüseyin (4) ; Mehmed Timur ağa (5) ; Nimetullah fils d'Ibrahim (1)
Aya-Sofya :	Süleyman efendi, fils de Mustafa (1)
Cezari Kasım paşa :	Hadice, fille d'Ömer (2)
Kale (citadelle) :	Mehmed ağa, fils d'Abdullah (1)
Gülmez oğlu :	Ibrahim ağa, fils d'Osman (1)
Hacı Ismail :	Mehmed Şakir ağa, fils d'Abdullah (1)
Hamidiye :	Hadice hatun, fille d'Abdullah (50) ; Kudret beğ (129) ; Ahmed Hilmi paşa (1)
İshak paşa :	Ahmed efendi, fils de Hasan (7) ; Kâmil paşa, fils de Mustafa (5)
Kasımiye :	Hüseyin Hami efendi, fils d'Abdullah (42) ; Mustafa Nuri beğ, fils d'Ömer (1)
Kazzaz Hacı Musa :	Hüseyin ağa, fils de Mehmed (1) ; Mehmed ağa, fils d'Ibrahim (8)
Kazzaz Hacı Mustafa :	İskender paşa, fils de Yusuf (8)
Koca Kasım paşa :	Hüseyin, fils de Mustafa (1) ; Ahmed efendi, fils d'Ali (8)
Mu'id Alaeddin :	Adas efendi, fils d'Abubakr (29) ; Zehra hanım, fille de Mustafa (1) ; Hüseyin Hüsni efendi, fils d'Ömer (35)
Musa Baba :	Ömer efendi, fils de Mustafa (10)
Pinti Hasan :	Behram ağa, fils de Şa'ban (1) ; Emin ağa, fils de Mustafa (12) ; Mehmed Sa'id efendi (18) ; Abdülkader efendi, fils de Mehmed Tahir (4)
Porta kapu :	Hafize, fille de Hamza (1)
Sarı Hatib :	Emin ağa, fils de Halil (131)
Sorulku (?) :	Hanus (?), fille d'İbrahim (1)
Tarakç ı :	Nüzhat hanım, fille de Yusuf Muhlis (2) ; Hasan ağa, fils de Mehmed Raşid (1) ; Hasan Akif efendi, fils d'Ali (32) ; Mustafa Mazhar paşa, fils de Mehmed (3)
Yakub paşa :	Hanafız, fils de Mehmed (3)
Yahya Balı :	Abdullah, fils de Hasan (1) ; Mehmed Tahir efendi, fils de Yusuf (33)

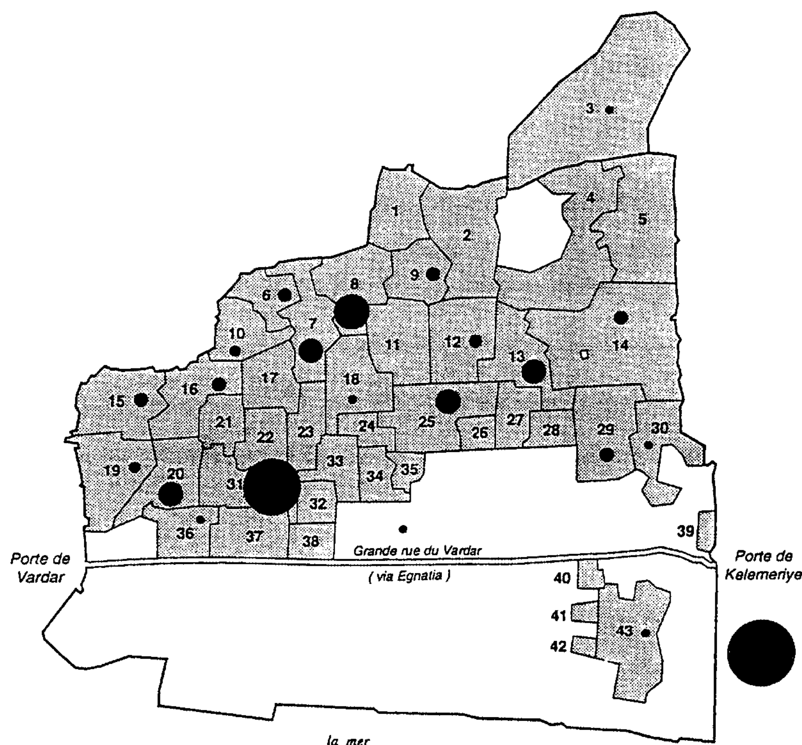
Même si nos défunts se retrouvent dans près de la moitié des quartiers musulmans, donnant ainsi l'impression d'une grande dispersion, il est aisé toutefois de repérer quelques localisations privilégiées : le quartier neuf de Hamidiye, à l'extérieur des murailles (sud-est), où nous recen-

sons trois « bibliothèques » totalisant cent quatre-vingts volumes ; les quartiers centraux de Kasımiye (deux défunts, quarante-trois livres), Pinti Hasan (quatre défunts, trente-cinq livres) et İshak paşa (deux défunts, huit livres) ; la zone « résidentielle » du nord-ouest formée des quartiers de Tarakçı (deux défunts, trente-huit livres), Mu'id Alaeddin (trois défunts, soixante-quinze livres), Musa Baba (un défunt, dix livres), que jouxtent des quartiers plus modestes, situés en bordure des murailles occidentales et où nous ne rencontrons qu'un nombre limité de possesseurs de livres (quartiers de Astarcı, Yakub Paşa, Kazzaz Hacı Mustafa, Kazzaz Hacı Musa, Cezari Kasım paşa).

Nous repérons aussi, assez facilement, les zones où les livres sont peu nombreux, voire inexistants. Il s'agit principalement de tout le secteur marchand et artisanal (quartiers numérotés 21 à 24, 32 à 38), à l'exception de quelques cas singuliers, notamment celui du quartier de Sarı Hatib où était installé le courtier Emin *ağa*, possesseur d'un stock, probablement à usage commercial, de cent trente et un livres et celui du quartier de Yahya Balı où vivait, dans les dernières décennies du XIXe siècle, Mehmed Tahir *efendi*, un lettré surendetté, possesseur d'une collection de trente-trois volumes. Autre zone où les livres sont quasiment inexistants : les quartiers hauts, autour de la citadelle (Hacı Mu'min, Suluca, Kale, İki Şerife, Mes'ud Hasan), ainsi que les quartiers populaires de la ville moyenne, en bordure des murailles orientales : Ahmed Subaşı et Porta Kapu. L'absence de possesseurs de livres y est d'autant plus frappante qu'il s'agit des quartiers musulmans le plus densément peuplés de la ville. Devons-nous en déduire que les « lettrés » évitaient les secteurs populeux, ou bien que les secteurs populeux étant aussi ceux où le nombre des individus de condition modeste était le plus élevé, les *efendi* préféraient s'établir ailleurs ?

Répartition des « bibliothèques » dans le tissu urbain

La taille des points est proportionnelle au nombre de livres :
1 livre, 2 à 5, 6 à 10, 11 à 20, 21 à 50, 51 à 100, plus de 100.



1. Hacci Mu'min (Köşk)
2. Suluca
3. Citadelle :
   Divan, Orta Mescid, Eski Cami'i Şerifi ou Cami'i Atik, Bubara
4. İki Şerife (Gazi Hüseyin bey)
5. Mes'ud Hasan
6. Astarcı
7. Tarakçı
8. Mu'id Allaeddin (Çınarlı)
9. Musa baba
10. Yakub paşa
11. Eski Seray
12. İshak paşa
13. Pinti Hasan
14. Ahmed subaşı
15. Kazzaz Hacci Musa (Yeni Kapı)
16. Kazzaz Hacci Mustafa (Horhor Su)
17. Hacci İskender
18. Hacci İsmail
19. Cezari Kasım paşa
20. Yahya Balı
21. Yılan Mermer
22. Şehabeddin
23. Kara Hacci
24. Sinancık
25. Kasımiye
26. Hoca Burhan
27. Hayreddincik
28. Ali paşa
29. Koca Kasım paşa
30. Porta Kapı
31. Sarı Hatib
32. Balat
33. Kâtip Muslihеddin
34. Abdullah Kadı
35. Hacci Hasan
36. Gülmez oğlu
37. Kara Haccı oğlu
38. Hamza beğ
39. Sinan paşa
40. Sulu paşa
41. Timurtaş
42. Debbağ Hayreddin
43. Akçe Mescid

Source: d'après la carte "Salonique au début du XXe siècle" de V. Demetriades (*La topographie de Salonique pendant la tourkokratia, 1430-1912*, Thessaloniki : Heteria Makedonikon Spoudon, 1983)

Reste à expliquer la répartition de nos possesseurs de livres à travers la ville. Disons d'emblée qu'il est difficile de mettre en évidence, dans le tissu des quartiers musulmans, des clivages sociaux et économiques auxquels pourraient correspondre les regroupements spatiaux de défunts lettrés qui se lisent sur notre carte. En réalité, s'il faut en croire les données fournies par les registres d'inventaires après décès, la Salonique musulmane de la fin du XIXe siècle se caractérisait, au XIXe siècle et jusque dans les premières années du XXe siècle, par l'absence dans les différents quartiers dont elle était formée de différenciations socio-économiques fortement marquées. Même si certains secteurs semblent abriter plus d'individus fortunés que d'autres — notamment les quartiers de Mu'id Alaeddin, de Pinti Hasan et de Koca Kasım paşa —, nous n'y identifions aucun lieu exclusivement occupé par des habitants riches. De même, la pauvreté est assez équitablement répartie à travers la ville. Chaque quartier semble constituer une sorte de microcosme où l'aisance côtoie l'adversité, le *konak* du pacha la modeste maison de l'artisan[41].

En revanche, une corrélation apparaît nettement entre le lieu de résidence de nos plus gros possesseurs de livres et celui où ils exerçaient, selon toute probabilité, leur activité professionnelle. De fait, pratiquement tous nos *efendi* et plusieurs de nos *beğ* et pachas demeuraient à proximité immédiate du *Konak*, siège de l'administration provinciale, et des tribunaux, tous situés dans le quartier de Kara Haccı (n° 23 sur la carte). Hüseyin Hüsni *efendi* n'avait besoin que d'une dizaine de minutes pour se rendre à pied depuis le quartier de Mu'id Alaeddin où il avait sa maison, jusqu'au *Konak* où l'appelaient fréquemment les réunions du conseil provincial. De même, il ne fallait à Mehmed Sa'id *efendi* et Abdulkader *efendi* que le temps de fumer une cigarette pour rejoindre leurs bureaux du centre administratif. Il ne semble faire aucun doute que, situés en arc de cercle autour du *Konak*, les quartiers de Tarakçı Mu'id Alaeddin, İshak paşa, Pinti Hasan et Kasımiye, accueillaient beaucoup de bureaucrates de l'administration civile. À l'inverse, il est frappant de constater que les zones périphériques, celles situées en bordure des murailles occidentales comme celles de la haute ville, n'abritaient aucune espèce d'*efendi*.

Le cas du quartier de Hamidiye, qui se singularise par l'importance des trois « bibliothèques » repérées dans les registres d'inventaires, mérite une mention particulière. Ce faubourg, dont l'urbanisation a commencé à

[41] Pour une analyse plus détaillée de la répartition spatiale des fortunes dans la Salonique musulmane, cf. M. ANASTASSIADOU, *Salonique, loc. cit.*

s'accélérer dans les années 1880, constitue vers la fin du siècle une adresse très convoitée par les militaires de rang supérieur, les fonctionnaires, les membres des professions libérales et, d'une manière plus générale, par les représentants des couches moyennes émergentes. La qualité des immeubles qui y sont construits y est pour quelque chose. Mais ce secteur de la ville est aussi un de ceux où la modernisation ottomane est la plus visible : casernes monumentales, hôpitaux, écoles, etc. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, d'y trouver des collections de livres relativement importantes. Cependant, de même que cette Salonique d'en dehors les murailles est une autre Salonique, de même les quelques collections de livres que nous y trouvons se signalent non seulement par leur abondance —du moins en ce qui concerne celles de Hadice *hatun* et de Kudret *beğ*— mais aussi par leur remarquable spécificité.

Possession de livres et niveaux de fortune

Pour cerner le niveau de fortune de nos possesseurs de livres, nous disposons de plusieurs indicateurs. D'abord, bien entendu, le montant brut de l'héritage — avant déduction du passif (dettes, frais liés à l'intervention du kadi, *mehr* dû à l'épouse survivante, etc.) — qui donne généralement une assez bonne idée du train de vie que pouvait afficher le *de cujus* durant son existence. Ensuite, le montant net de l'héritage, moins facilement utilisable, car les éléments entrant dans son calcul — en particulier les dettes — ne semblent que rarement avoir représenté un handicap pour l'individu concerné alors qu'il était encore en vie. Autre donnée utile : le nombre de créanciers. Dans la plupart des registres saloniciens, il est aisé de constater un lien assez net entre le nombre de créanciers d'un individu et le montant — brut — de sa succession. Enfin, nous pouvons aussi interroger les données relatives au *mehr* (ce terme désigne, nous l'avons déjà noté, la somme promise à l'épouse à titre de douaire au moment du mariage et versée à sa dissolution : répudiation, divorce ou décès). En ce qui concerne ce dernier élément — qui ne figure, évidemment, que dans les inventaires de défunts ayant été mariés —, il convient de souligner qu'il permet davantage de cerner le niveau de fortune du *de cujus* au moment de son mariage qu'à celui de son décès !

Dans le cadre de cette étude, il nous a semblé qu'il suffisait, pour cerner la relation entre niveaux de fortune et possession de livres, de confronter les informations dont nous disposons sur les « bibliothèques » à celles concernant le montant brut de l'héritage. Le tableau qui suit dis-

tingue, pour l'ensemble de nos défunts, huit niveaux de fortune avec au bas de l'échelle, les héritages bruts d'un montant inférieur à 100 piastres, et à l'autre extrémité, ceux d'un montant supérieur à 100 000 piastres. Pour chacun de ces degrés, nous avons calculé la valeur totale des « bibliothèques », le prix moyen d'un volume, la dimension moyenne des « bibliothèques » et enfin leur valeur moyenne.

Avant de présenter le tableau en question, il faut remarquer que nous avons pris en considération les prix indiqués par le kadi sans chercher à tenir compte dans nos calculs des fluctuations que la monnaie ottomane a connues tout au long du XIX[e] siècle. Ce choix mérite d'être justifié. La période allant des *tanzimat* à la révolution jeune-turque a été, dans l'histoire monétaire de l'Empire ottoman, une période troublée, ne serait-ce qu'en raison des désordres suscités par l'introduction, en 1839, de bons du trésor *(ka'ime)* préfigurant la monnaie de papier, et des nombreuses altérations subies par la *mecidiye*, la principale pièce d'argent utilisée dans l'Empire. Toutefois, aussi étonnant que cela puisse paraître, ces fluctuations ne sont pas reflétées de manière évidente dans les inventaires saloniciens. Ce qui frappe au contraire, à la lecture de ces documents, c'est la relative stabilité des prix tout au long du XIX[e] siècle. Certes, pour certaines denrées, les prix bougent parfois fortement sous l'effet, par exemple, des conditions climatiques. Mais, dans l'ensemble, l'impression générale qui se dégage, en dépit de mouvements erratiques, est celle d'une relative constance du pouvoir d'achat de la piastre.

TABLEAU X — POSSESSION DE LIVRES ET NIVEAUX DE FORTUNE

Montant brut de l'héritage (en piastres)	**nombre de défunts**	**nombre de volumes**	**valeur totale des « bibliothèques » (en piastres)**	**valeur moyenne d'un volume l'héritage (en piastres)**	**taille moyenne des « bibliothèques »**	**valeur moyenne des « bibliothèques » (en piastres)**
1	1	2	14	7	1	7
101 - 1 000	6	48	133,5	2,84	22	26,7
1 001 - 5 000	12	178	1 416	7,95	28,8	141,6
5 001 - 10 000	6	22	1 202	54,6	6,3	200,3

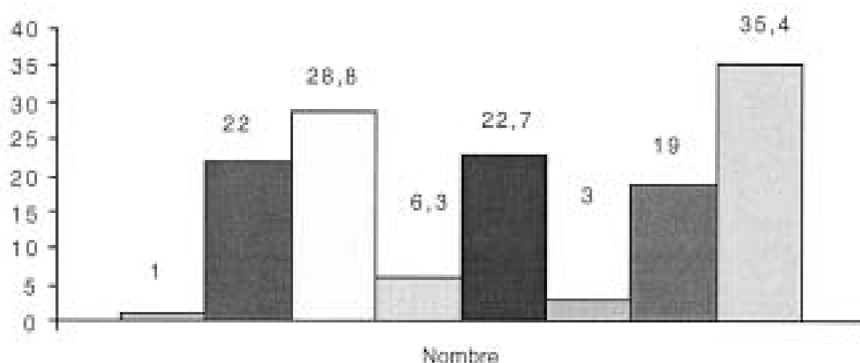
TABLEAU X — POSSESSION DE LIVRES ET NIVEAUX DE FORTUNE (suite)

Montant brut de l'héritage (en piastres)	**nombre de défunts**	**nombre de volumes**	**valeur totale des « biblio-thèques »**	**valeur moyenne d'un volume (en piastres)**	**taille moyenne des « biblio-thèques »**	**valeur moyenne des « biblio-thèques » (en piastres)**
10 001 - 20 000	7	147	2 075	31,4	22,7	345,8
20 001 - 50 000	5	9	1 190	148,75	3	396,6
50 001 - 100 000	8	98	5 231	50,31	19	704,4
plus de 100 000	7	179	5 467	30,54	35,4	781

La première remarque qui s'impose, à la lecture de ce tableau est qu'il n'y a, selon toute apparence, aucune corrélation nette entre la taille des bibliothèques (cf. colonnes « nombre total de volumes » et « taille moyenne des bibliothèques ») et le niveau des fortunes de défunts. Nous l'avons déjà amplement souligné dans les pages qui précèdent : les gros possesseurs de livres se recrutent, pour l'essentiel, dans la couche des *efendi*. Ceux-ci se retrouvent, pour la plupart, soit parmi les individus affichant un héritage brut de 1 001 à 5 000 piastres, soit dans les tranches supérieures à ce niveau. Cependant dans ces mêmes tranches, nous avons repéré bon nombre d'individus qui ne possédaient chez eux qu'un livre ou deux.

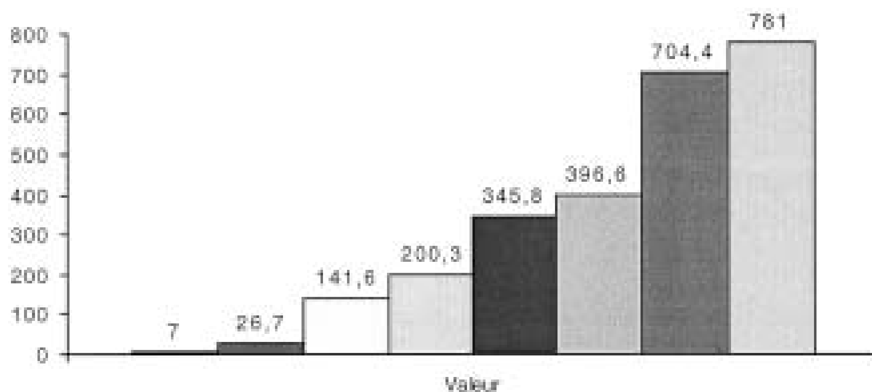
Le graphique suivant reprend les données de la colonne « taille moyenne des bibliothèques ». Il souligne l'absence de rapport entre le nombre de volumes possédés par nos défunts et leur niveau de fortune. Notons cependant, une fois constatée l'importance des *efendi* de la troisième colonne, que c'est bien dans la colonne correspondant aux fortunes les plus élevées que se trouvent les « bibliothèques » les plus fournies.

Graphique 1. *Niveau de fortune et nombre moyen de livres*



En revanche, avec les colonnes « valeur totale des bibliothèques » et « valeur moyenne des bibliothèques », il est aisé d'observer une hausse relativement régulière des chiffres, parallèle à la croissance des niveaux de fortune. Le graphique 2 ci-dessous, qui reprend les données de la colonne « valeur moyenne des bibliothèques », est à cet égard particulièrement parlant :

Graphique 2. *Niveau de fortune et valeur des bibliothèques*



Les choses sont claires : tant nos défunts sont riches, tant ils peuvent se permettre de posséder des collections de livres coûteuses. Mais la valeur marchande des « bibliothèques » — celle du moins qui leur est

attribuée par le kadi — n'est nullement en rapport avec le nombre de livres possédés. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer les deux graphiques. En fait, il arrive bien souvent, nous avons déjà eu l'occasion de le constater, que les inventaires après décès signalent des livres ayant une valeur supérieure à celle d'une collection de plusieurs dizaines de volumes. Le cas le plus significatif, de ce point de vue, est celui du Coran possédé par Mustafa Nuri *beğ*, un habitant du quartier de Kasımiye décédé en 1858. Évalué à 1450 piastres, cet ouvrage valait à lui seul presque quatre fois plus que toute la collection de livres de Hüseyin Hüsni *efendi*, un de nos Saloniciens les plus lettrés.

En somme, ce graphique indique que les objets les plus précieux se trouvaient dans les maisons les plus riches. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une découverte. Mais ce constat nous conduit à souligner la diversité des statuts du livre dans la société salonicienne. Pour certains de nos Saloniciens, il s'agissait indéniablement d'un outil permettant d'accéder au savoir ; pour beaucoup d'autres, d'un objet de piété ; pour d'autres encore, d'un bien recherché surtout pour ses qualités esthétiques. Dans tous les cas, il ne fait aucun doute que posséder chez soi un bien aussi rare qu'un livre ne constituait pas quelque chose d'insignifiant. Il y avait là un signe fort, exprimant avec éloquence tout autant l'appartenance sociale de son possesseur que son enracinement culturel et, dans presque tous les cas, sa soumission à l'islam.

ANNEXE

ANNEXE : LES POSSESSEURS DE LIVRES

date de l'acte	Nom et patronyme	titre	profession	quartier	conjoint	héritiers	montant brut et net de l'héritage (en piastres)	mehr	créanciers	nombre de volumes possédés	valeur totale de la « biblio-thèque » (en piastres)
26 mai 1828	Hasan, fils de Hüseyin			Astarcı	Rabi'a	2 fils mineurs ; 1 fils majeur ; son épouse	715 605	50	aucun	4	63
4 juin 1828	Abdullah, fils de Mehmed	efendi	kethüda		Emine	1 fils ; son épouse	33 090 22 004		12	6	813
18 juin 1828	Hüseyin, fils de Mustafa		cardeur	Kasım paşa	Fatma	1 fille ; 1 frère	542 313	12	aucun	1	
18 juin 1828	Hasan Akif, fils d'Ali	efendi		Tarakçı	Zeytun	2 filles ; son épouse ;	1 248			32	175
29 juin 1828	Mehmed, fils d'İbrahim	ağa		Kazzaz Hacci Musa	Meleke	2 fils mineurs ; 1 fœtus ;	11 010 213 son épouse	500	5	1	8
5 août 1828	İbrahim, fils d'Osman	ağa	cuisinier	Gülmez oğlu	aucun	1 fille mineure ; 1 frère ; 1 sœur	7 517 7 033	aucun	aucun	1	7
25 août 1828	Adem, fils de Hüseyin		joueur de tanbur		Hadice	2 fils mineurs ; 1 fille ; son épouse	138 80	20	aucun	1	1
30 août 1828	Nimetullah, fils d'Ibrahim			Astarcı	Fatma	1 fils majeur ; 1 fils mineur ; son épouse	707 483	85	aucun	1	3

ANNEXE : LES POSSESSEURS DE LIVRES

date de l'acte	Nom et patronyme	titre	profession	quartier	conjoint	héritiers	montant brut et net de l'héritage (en piastres)	mehr	créanciers	nombre de volumes possédés	valeur totale de la « biblio-thèque » (en piastres)
27 septembre 1828	Hasan, fils de Mehmed		soldat		aucun	aucun	450 438	aucun	aucun	1	3,5
27 septembre 1828	İbrahim, fils d'Ali		voiturier dans l'armée		aucun	aucun	48 48	aucun	aucun	1	13
1er avril 1837	Ahmed, fils de Hasan	efendi	sipahi	İshak paşa	Ayşe	1 fils ; son épouse	18 163 2 641	400	son fils	7	856
21 août 1837	Mehmed Sa'id	efendi	secrétaire du conseil d'Ömer pacha	Pinti Hasan	Ümmühan	3 fils ; son épouse	67 826 21 385	1 000	son épouse	18	1 800
2 septembre 1837	Hanus (?), fille d'İbrahim			Soruklu (?)	aucun	cinq neveux	10 322 8 982	aucun	aucun	1	75
1er octobre 1837	Emin, fils de Mustafa	ağa	agriculteur (?)	Pinti Hasan	Nimetullah	2 fils mineurs ; son épouse	71 841 49 860	500		12	261
13 octobre 1837	Hafize, fille de Hamza			Porta Kapu	aucun	1 fille mineure ; son frère	6 371 5 835	aucun	aucun	1	72
6 avril 1858	Ahmed, fils d'Ali	efendi		Koca Kasım Paşa	Nafiye	1 fille ; 3 filles mineures ; son épouse	8 060 7 730	301	aucun	8	390
10 avril 1858	Süleyman, fils de Mustafa	efendi	müezzin	Aya Sofya	Nimetullah	3 fils ; 5 filles ; son épouse	2 222 1 400	251		1	83
10 avril 1858	Murad, fils d'Isma'il		cavalier de gendarmerie		aucun	aucun	1 868 1 659	aucun		1	7

ANNEXE : LES POSSESSEURS DE LIVRES

date de l'acte	Nom et patronyme	titre	profession	quartier	conjoint	héritiers	montant brut et net de l'héritage (en piastres)	mehr	créanciers	nombre de volumes possédés	valeur totale de la « biblio-thèque » (en piastres)
5 juillet 1858	Behram, fils de Şaban	ağa	capitaine de gendarmerie	Pinti Hasan	Racia	1 fils ; 2 filles mineures ; son épouse	94 742 72 329	401	4	1	150
27 juillet 1858	Nüzhat, fille de Yusuf Muhlis	Şerife hanım		Tarakçı	Mustafa Mazhar pacha	1 fille et 1 fils mineurs, son époux	308 306 294 893	10 001	aucun	2	400
31 juillet 1858	Abdullah, fils de Hasan	ağa	barbier en chef	Yahya Balı	Kafile	2 sœurs	3 291 2 534	251	1	1	23
31 juillet 1858	Kâmile, fille d'Abdullah	hatun		Ahmed Subaşı	aucun	aucun	8 371 7 544	aucun	aucun	9	37
11 octobre 1858	Mustafa Nuri, fils d'Ömer	beğ		Kasımiye	aucun	sa mère ; son père	1 642 291 620 572			2	1 503
6 novembre 1858	Hasan, fils de Mehmed Raşid	ağa		Tarakçı	Fatma	son épouse ; 1 frère	22 509 18 869	501	8	1	400
21 novembre 1858	Fatma, fille d'Ahmed	hacce		Akçe Mescid	el-hacc Osman	1 fille et 2 fils majeurs ; son époux	8 258 7 874	301	aucun	1	200
7 mars 1859	Hüseyin, fils de Mehmed	ağa (?)	agriculteur	Kazzaz Haccı Musa	Zeyneb	2 filles et 2 fils mineurs ; son épouse	17 859	aucun	aucun	1	255
16 juin 1859	Mehmed, fils d'Abdullah	ağa	chef d'escadron	Kale	aucun	aucun	20 564 18 781			1	250
6 juillet 1859	Mehmed Timur	ağa		Astarcı	Emine	1 fils ; 2 filles mineures ; son épouse	10 015 8 636	301	3	5	293

Annexe : Les possesseurs de livres

date de l'acte	Nom et patronyme	titre	profession	quartier	conjoint	héritiers	montant brut et net de l'héritage	mehr	créanciers	nombre de volumes possédés	valeur totale de la « biblio-thèque »
12 octobre 1859	Mehmed Şakir, fils d'Abdullah	ağa	trésorier	Haccı Ismail	Hadice	4 neveux	228 099 67 639	501	29	1	770
12 octobre 1859	Mustafa Mazhar, fils de Mehmed	paşa		Tarakçı	Meleke	1 fils et 1 fille mineurs ; son épouse	713 511 12 510		nombreux	3	39
30 novembre 1859	Hüseyin Hami, fils d'Abdullah	efendi		Kasımiye	?	son épouse	1 357 1 219			42	594
19 septembre 1860	Adas, fils d'Abubakr	efendi	secrétaire	Mu'id Alaeddin	Ayşe ; Akile	2 fils, 3 filles ; ses deux épouses	89 186 77 728	3 001 2 001	aucun	29	1 033
1er octobre 1860	Abdülkader, fils de Mehmed Tahir	efendi	secrétaire du kassam	Pinti Hasan	Rukiye	1 fille et 1 fils mineurs ; son épouse	67 807 49 564			4	300
7 mars 1878	Hadice, fille d'Ömer (el-hacc)			Cezari Kasım Paşa	İsma'il ağa	son époux	8 491 1 985	301	impôts fonciers, créanciers	2	496
13 mars 1878	Mehmed, fils d'Abdullah	efendi	secrétaire de bataillon	décédé à l'hôpital	aucun	aucun	2 669			1	15
19 mai 1878	Ömer, fils de Mustafa	efendi		Musa Baba	Ayşe	1 fils et une fille mineurs ; son épouse	4 711 2 823			10	82
12 juin 1878	Sadık, fils d'Abdullah	efendi		décédé à l'hôpital	aucun	aucun	800 783			1	31

ANNEXE : LES POSSESSEURS DE LIVRES

14 juin 1878	Ahmed Süleyman, fils de Kahraman	efendi		décédé à Çukurhanı	Tilke ; Ayşe	5 filles ; un fœtus ; ses épouses	20 279 17 397	1 500	aucun	2	540
26 juillet 1879	İbrahim	efendi			Fatma	4 fils ; 1 fille ; son épouse	1 699 1 473			1	28
3 septembre 1879	Kâmil, fils de Mustafa Hafız	paşa		Ishak paşa	Latife	2 fils mineurs ; 1 fils majeur ; son épouse	15 073 2 394	10 000	3	5	56
2 octobre 1879	Mustafa	ağa	gardien de cols (militaire)			aucun	aucun	1 882 1 877		1	2
2 octobre 1879	Hanafiz, fils de Mehmed		tanneur	Yakub Paşa	Ayşe	2 filles ; son frère mineur ; son épouse	80 044 42 159	aucun	son épouse	3	277
10 octobre 1879	Emin, fils de Halil	ağa	crieur public ou courtier	Sarı Hatib	Şerife	3 fils dont un mineur ; son épouse	13 547 843	200	1	131	66
6 mars 1887	Hüseyin Hüsni, fils d'Ömer	efendi	membre du conseil provincial	Mu'id Alaeddin	Nezihe	2 fils mineurs ; son épouse ; sa mère	1 008 454 24 976	3 001	21	35	413
1er juillet 1890	Galib, fils d'Ali	beğ	sous-préfet de Karaferya		Aliye, Seriz, ?	1 fille, ses 3 épouses	3 919 1 545	1 500	1 épouse	4	25
29 juillet 1890	Mehmed Tahir, fils de Yusuf	efendi		Yahya Balı	Vechiye	1 fils ; une fille mineure ; son épouse	77 375 -10 898		6	33	1 300
17 août 1899	İskender, fils de Yusuf	paşa		Kazzaz Hacı Mustafa	Feride, Rukiye, Fatma	2 fils; majeurs 1 fils mineur ; ses épouses	942 698 856 853	2 000 500	nombreux	8	1 855

Annexe : Les possesseurs de livres

date de l'acte	Nom et patronyme	titre	profession	quartier	conjoint	héritiers	montant brut et net de l'héritage	mehr	créanciers	nombre de volumes possédés	valeur totale de la « bibliothèque »
3 mars 1900	Hadice, fille d'Abdullah	hatun		Hamidiye	Mehmed Şukri efendi	son époux	2 957 1 477			50	265
17 juin 1901	Kudret	beğ		Hamidiye	Zehra	sa mère ; 3 neveux ; son épouse	191 044 172 983	3 000		129	540
26 juillet 1901	Ali Sa‘ib, fils d'Abdullah	efendi	sécretaire adjoint de bataillon	décédé à l'hôpital	aucun	aucun	598 573			40	33
19 août 1901	Ahmed Hilmi	paşa	général d'artillerie	Hamidiye	Halide	2 fils, son épouse	38 648 34 546	2 001	4	1	70
21 avril 1905	Halil, fils de Hüseyin	efendi	lieutenant	décédé à l'hôpital de Prizren	aucun	aucun	2 505 2 160		4	1	35
28 mai 1905	Emin Ali	efendi	commandant		aucun	aucun	1 678 1 568			35	200
15 octobre 1905	Zehra, fille de Mustafa	hanım		Mu‘id Alaeddin	Salaheddin bey	2 filles mineures, 1 fils majeur, sa mère	94 221 60 045	3 001	10	1	100

BIBLIOGRAPHIE

« Bibliographie. Annuaire impérial ottoman de 1267 », *Journal Asiatique*, avril-mai 1851, p. 481-485.

ANASTASSIADOU, Meropi, « Les inventaires après décès à Salonique à la fin du XIXe siècle : source pour l'étude d'une société au seuil de la modernisation », *Turcica*, XXV (1993), p. 97-135.

—, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des Réformes*, Leiden, E.J. Brill, 1997, 465 p.

BELIN, M., « Bibliographie ottomane ou notice des livres turcs imprimés à Constantinople durant les années 1281, 1282 et 1283 de l'Hégire », *Journal Asiatique*, avril-mai 1868, p. 465-491.

—, « Bibliographie ottomane ou notice des livres turcs imprimés à Constantinople durant les années 1284 et 1285 de l'Hégire », *Journal Asiatique*, juillet 1869, p. 65-95.

—, « Bibliographie ottomane ou notice des livres turcs imprimés à Constantinople durant les années 1286 et 1287 de l'Hégire », *Journal Asiatique*, août-septembre 1871, p. 125-157.

—, « Bibliographie ottomane ou notice des livres turcs imprimés à Constantinople durant les années 1288 et 1289 de l'Hégire », *Journal Asiatique*, mai-juin 1873, p. 522-563.

—, « Bibliographie ottomane ou notice des livres turcs imprimés à Constantinople durant les années 1290 et 1293 de l'Hégire », *Journal Asiatique*, février-mars 1877, p. 122-147.

BEYDİLLİ, Kemal, *Türk Bilim ve Matbaacılık tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776-1826)*, Istanbul, Eren, 1995, 550 p.

BIANCHI, M., « Bibliographie ottomane ou Notice des ouvrages publiés dans les imprimeries turques de Constantinople et en partie dans celles de Boulac, en Égypte, depuis les derniers mois de 1856 jusqu'à ce moment », *Journal Asiatique*, août-septembre 1863, p. 217-271.

BURSALI MEHMED TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, Istanbul, Amire Matbaası, 1338 (1919/20), 3 vol.

DJINGUIZ, Mohammed, « Les titres en Turquie », *Revue du Monde Musulman*, III (1907), p. 244-258.

ERÜNSAL, Ismail E., *Türk Kütüphaneleri tarihi. Kuruluştan Tanzimat'a kadar Osmanlı vakıf kütüphaneleri*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1991, 2 vol.

ESTABLET, Colette & PASCUAL, Jean-Paul, *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700*, Damas, Institut français de Damas, 1994, 226 p.

HUART, Cl., « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1294-1296 de l'Hégire (1877-1879) », *Journal Asiatique*, octobre-décembre 1880, p. 411-439.

—, « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1299-1301 de l'Hégire (1882-1884) », *Journal Asiatique*, février-avril 1885, p. 229-269.

—, « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1299-1301 de l'Hégire (1882-1884) », *Journal Asiatique*, mai-juin 1885, p. 415-463.

—, « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1297-1298 de l'Hégire (1880-1881) », *Journal Asiatique*, février-mars 1887, p. 164-207.

—, « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1302-1303 de l'Hégire (1885-1886) », *Journal Asiatique*, avril-juin 1887, p. 350-415.

—, « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1304-1305 de l'Hégire (1887-1888) », *Journal Asiatique*, avril-juin 1889, p. 428-489.

—, « Bibliographie ottomane. Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople durant la période 1306-1307 de l'Hégire (1889-1890) », *Journal Asiatique*, mai-juin 1891, p. 357-411.

KABACAI, Alpay, *Türk Yayın Tarihi*, İstanbul, Gazeteciler Cemiyeti Yay., 1987, 122 p.

KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul, Ötüken, 1980, 277 p.

KUNERALP, Sinan, « Les débuts de l'imprimerie à Istanbul au XVIIIe siècle », P. Dumont (ed.), *Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul, Éditions Isis, 1992, p. 1-4.

KUDRET, Cevdet, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, vol. I et II, Istanbul, Varlık yay.,1967.

LABARRE, Albert, *Le livre dans la vie amiénoise du XVIe siècle. L'enseignement des inventaires après décès. 1503-1576*, Paris-Louvain, Éd. Nauwelaerts, 1971, 494 p.

LEVEND, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1973, 664 p.

MARION, Michel, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1978, 250 p.

MARTIN, Henri-Jean, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Librairie académique Perrin, 1988, 518 p.

—, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, 2 vol., Genève, Droz, 1969, 1091 p.

ÖZEGE, Seyfettin, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları, Alfabetik Kataloğu*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Yayınları, 1965, 4 vol.

—, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İstanbul, 1971-1979, 5 vol.

PAKALIN, Zeki M., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Istanbul, 1983 (3e édition), 3 vol.

SAHILLIOĞLU, Halil, « Slaves in the Social and Economical Life in Bursa in the Late 15t^h and Early 16t^h Centuries », *Turcica*, XVII (1985), p. 43-112.

STRAUSS, Johann, « Les livres et l'imprimerie à Istanbul, 1800-1908 », P. Dumont (ed.), *Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-İstanbul, Éditions Isis, 1992, p. 5-24.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul : Dergâh Yay., 1977-1990, 7 volumes parus.

VATIN, Nicolas (ed.), *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman*, Aix-en-Provence, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, nº 75-76, Edisud, 1996, 271 p.

VEINSTEIN, Gilles & TRIANTAFYLLIDOU-BALADIÉ, Yolande, « Les inventaires après décès ottomans de Crète », *Probate Inventories, A New Source for the Historical Study of Wealth, Material Culture and Agricultural Development. Papers presented at the Leeuwenborch Conference (Wageningen, 5-7 mai 1980)*, publiés sous la direction de Ad Van der Woude et Anton Schuurman, Wageningen, Afdeling Agrarische Geschiedenis Landbouwhogeschool, 1980, p. 191-204.

VEINSTEIN, Gilles, « Les inventaires après décès des campagnes militaires. Le cas de la conquête de Chypre », *Bulletin of the Turkish Studies Association*, 1992, p. 293-305.

Meropi ANASTASSIADOU, *Des défunts hors du commun : les possesseurs de livres dans les inventaires après décès musulmans de Salonique*

Le livre n'est pas un objet ordinaire. Il constitue un des moyens privilégiés de la transmission du savoir. Il est signe de culture. Sa rareté, dans les sociétés traditionnelles, en fait aussi un indice d'aisance, au même titre que d'autres objets précieux. À titre d'hypothèse de travail, il est admis, dans le cadre de cette étude, que la possession d'ouvrages manuscrits ou imprimés pouvait être considérée comme un marqueur de prestige social et de pouvoir, que celui-ci s'exerce dans le domaine politique ou qu'il soit de quelque autre nature.

Ont été dépouillés, pour la seule ville de Salonique, quinze registres sélectionnés de façon aléatoire et couvrant, selon un rythme à peu près décennal, la période allant de 1828 à 1911. Ce sondage a permis de constituer un corpus de 835 inventaires après décès dont cinquante-quatre seulement répertorient des livres.

Premier constat : les possesseurs de livres sont, dans leur écrasante majorité, de sexe masculin. Autre fait notable : la plupart d'entre eux sont pourvus d'un titre. Dans cette étude, sont également examinées de près les professions exercées par les possesseurs de livres. Dans leur grande masse, ceux-ci appartenaient soit à l'armée, soit aux cadres de l'administration civile (scribes, secrétaires, etc.). Dans un autre ordre d'idées, une corrélation parfaite entre la valeur des « bibliothèques » et le montant brut de l'héritage se laisse observer.

Meropi ANASTASSIADOU, *Uncommon deceased : book owners in the Muslim probate inventories of Salonica*

The book is not an ordinary object. It is a privileged way of transmitting knowledge. Its rareness, within traditional societies, makes it a sign of prosperity —as well as other precious objects. As a work hypothesis, it has been admitted in this study that the owning of manuscript or printed books could be considered as a mark of social prestige and power.

Fifteen registers from the Salonica cadi archives covering —more or less, at a decennial rhythm—the period from 1828 to 1911 have been studied. After this sampling was constituted a corpus of 835 probate inventories out of which only 54 include books.

First remark : in their great majority, book owners are males. Another notable fact : most of them have a title such as *efendi, beğ, aga, pasha*, etc. In this study, are also analyzed professional activities of the book owners. Most frequently, these belonged either to the army or to civil administration. In a different register, one can notice that the value of those « libraries » and the total amounts of inheritance were strictly connected.

PHONOTACTIQUE DES COMPTINES TURQUES

GÉNÉRALITÉS

La comptine (en turc *sayışma* ou *sayışmaca*) est cette formule d'inclusion/exclusion que les enfants glissent au début d'une séance de jeu ; elle possède une forme linguistique particulière et associe un geste à chaque syllabe. Mal recueillie, peu étudiée, la comptine souffre d'un déficit chronique relativement aux autres genres folkloriques. Sans doute parce que l'enfant ayant été longtemps confiné au statut de non-personne par les adultes, ses productions verbales restaient des non-discours ne méritant aucune attention. Et il est vrai que la pratique langagière et poétique du jeune enfant déroge et dérange celui qui ne peut suivre le bambin sur les franges extrêmes du langage, ni partager son indifférence pour la dénotation.

C'est avec le développement de l'instruction publique obligatoire en Europe (fin XIXe) que l'on voit apparaître quelques rares travaux sur la question. Ce sont en effet d'abord les pédagogues qui ont saisi l'utilité de ces formulettes comme outils de découverte du monde. Le désintérêt du monde savant et particulièrement des fondateurs de l'ethnologie, est admirablement illustré par cette remarque de Rossat en 1910 :

> « Pour ces comptines, je n'ai pas essayé d'en donner une traduction française plus ou moins fantaisiste ; à mon avis, toute tentative de ce genre est parfaitement inutile (…), il est enfantin de se torturer l'esprit pour vouloir mordicus donner une signification à ces sons qui n'en ont aucun »[1].

R. Dor est Professeur des Universités à l'INALCO (Paris), N. Logie est Maître de Conférences à l'Université de Mersin (Turquie).

[1] ROSSAT, *Rondes enfantines, berceuses, jeux et empros*, Paris, 1910, p. 244.

Turcica, 32, 2000, pp. 255-273

La bibliographie sur le sujet se résume à un recueil suisse (Blavignac)[2] et une étude américaine (Bolton)[3] pour le XIXe siècle. Au siècle suivant, un excellent travail suisse allemand des années vingt (Bodmer)[4], les recueils français de Chateau[5] puis Baucomont[6], anglais des Opie[7], américain de Abrahams et Rankin[8], tout cela entre 1950 et 1980.

INTRODUCTION

La plus ancienne mention d'une comptine en Turquie est due au Révérend J.-L. Barton qui recueille dans la région de Harput vers les années 1880 une formulette qu'il communique à H.C. Bolton[9]. Une dizaine d'années plus tard, dans la capitale de l'Empire ottoman, Abdülaziz Bey, bourgeois érudit et observateur avisé nous en livre trois qui ne sont bien sûr pas présentées comme telles, mais comme *tekerleme* (formulette de randonnée)[10].

Le principal moment de collecte se situe des débuts de la République aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, plus précisément, des années trente aux années cinquante. Tant Pertev Naili Boratav que

[2] BLAVIGNAC, *L'empro genevois*, Genève, 1879. Recueil essentiel tant par le nombre de comptines que par l'analyse qui en est faite. Toutefois la pudibonderie de l'auteur lui fait exclure tout ce qui peut être considéré comme malséant ou malsonnant. Par sa malencontreuse autocensure, Blavignac nous fait perdre au bas mot un tiers du matériel.

[3] H.C. BOLTON, *The counting-out rhymes of children*, Londres, 1888. Travail fondateur quant à l'origine et la forme des comptines.

[4] E. BODMER, *Empros*, Halle, 1923. Tout le sérieux de l'Université de Zürich dans cette thèse remarquable.

[5] J. et H. CHATEAU, *Brindilles : Comptines glanées par nos villes et nos campagnes*, Paris, 1950.

[6] J. BAUCOMONT *et al.*, *Les comptines de langue française*, Paris, 1970.

[7] I. et P. OPIE, *The lore and language of schoolchildren*, London, 1982.

[8] R.D. ABRAHAMS et L. RANKIN (eds) *Counting-out rhymes : a dictionary*, Austin, 1980. Privilégie bien entendu le monde anglo-saxon, mais bonne bibliographie.

[9] BOLTON, *op. cit.*, p. 12. La transcription est fantaisiste mais décryptable : *Ilp ilp ilmedén/Selug silug silmedén/Yel khos kepené/Kepen ichini bazàr/ Ichinde ayoo gezér/Ayoo beni khookhoodé/Khoolakhémé sarghédé/ Alàghénà/Chalàghénà/ Akh dedi/Chekh dedi,* qui laisse reconstituer *: İp ip ilmeden/Sülük sülük silmeden/Yer kos kepenek/Kepenek içi bit pazar/İçinde ayu gezer/Ayu beni korkuttu/Kulağını sarkıttı/Alağına/çalağına/Al dedi/Çık dedi*. Type CCXIV in. R. DOR, *Comptines de Turquie/Türkiye sayışmaları,* İstanbul, 1998, p. 207 (ci-après = CT).

[10] K. ARISAN et D.A. GÜNAY (eds.), *Osmanlı âdet merasim ve tabirleri*, Istanbul, 1995, vol. 1, p. 33-34. La première est un *Üşudüm* tout à fait classique (Type CCXXXV, CT p. 219) ; la deuxième est un composé original sur une base d'*Eveleme* : *Hırsız damdan kiremit çalar/İmam müezzin başı sallar/Koca karı havan döğer/Tık tık canım tık tık tık/Eveleme develeme/Devekuşu kovalama/Çeng-i çenber/Misk ü anber/Tazı tuzu/ Mülküme bülbül/Sarı sümbül/Yarıl yırtıl/Sen keç/Ben kurtulayım* (Types XCIX, CT p. 81 et Type CXXIX, CT p. 110) ; la troisième est une comptine alphabétique : *Elif be te se/Cim dala köse/Kaptı somunu/Girdi kümese/.*

Ahmet Caferoğlu recueillent dans les villes et villages anatoliens ces formulettes de désignation du *ebe* (français : trimeur ; anglais : *it*). Cet abondant matériel a été édité par Rémy Dor sous forme de recueil[11]. L'ensemble représente 1208 comptines constituant 237 types de base. Chaque comptine-type constitue un ensemble de formes non limité : la comptine se saisit dans la variation et son extension ne peut être bornée.

Plus récemment une poignée d'opuscules à vocation mi-pédagogique, mi-familiale (comment s'occuper des enfants, comment occuper les enfants) a vu le jour. La comptine — toujours sans dire son nom — y est présente au sein des *tekerleme*[12].

L'analyse de ce matériel écrit va nous amener à faire quelques remarques d'ordre phonologique et morphologique. Mais c'est dans l'oralité que la comptine s'inscrit en priorité comme geste fondateur d'inclusion ou d'exclusion. C'est à partir de l'analyse phonétique que nous parviendrons à discerner en quoi comptiner ce n'est ni parler ni chanter. Pour ce faire, nous avons enregistré 12 enfants : 6 garçons (Aksel, Batuhan, Berkin, Çağrı, Hamza, Veysel) et 6 filles (Ece, Elçin, Emel, Ezgi, İnanç, Tuğba) de 6 à 12 ans, au cours de trois séances de comptinage[13]. Il convient de signaler que ces enregistrements ont été effectués dans la région d'Adana (Turquie), car bien que les structures rythmiques et mélodiques des comptines restent relativement constantes à l'échelle du pays, la structure lexicale peut être amenée à varier d'une région à l'autre.

Nous ne chercherons pas pour l'instant à définir la comptine, sa malléabilité rendant tout cadrage fixe délicat. Il s'agit d'une formule rythmée et scandée ou intonée dont la fonction est d'opérer un dénombrement *(sayışma)* en vue de désigner le « trimeur » *(ebe)*[14]. Elle comporte en moyenne trois ou quatre « vers » (elle peut en avoir moins [un peu] ou plus [beaucoup]). On peut partir d'un noyau typologique de comptines brèves numériques qui, par accrétion d'autres genres formulaires donne naissance à des comptines développées. Relevons une particula-

[11] CT, voir p. IX-XI le détail des archives.

[12] Voir S. Odabaşioğlu, *Bir avuç tekerleme*, İstanbul, Esin Yayınevi, s.d. ; E. Tokmakçioğlu et A. Dirim, *Çocuk oyunları : Tekerleme, bilmece, şiir*, İstanbul, Esin Yayınevi, 1992 ; E-H Özatalay et D. Özer, *Tekerleme, bilmece, şiir, parmak oyunları*, İstanbul, Ya-pa, 1995.

[13] Quelques précisions supplémentaires : Aksel (10 ans, dernière année de primaire), Batuhan (7 ans, 2e année de primaire), Berkin (11 ans, dernière année de primaire), Çağrı (11 ans, dernière année de primaire), Ece (8 ans, 3e année de primaire), Elçin (6 ans, maternelle), Emel (11 ans, 4e année de primaire), Ezgi (12 ans, 1e année de collège), Hamza (12 ans, dernière année de primaire), İnanç (8 ans, deuxième année de primaire), Tuğba (12 ans, dernière année de primaire), Veysel (10 ans, 4e année de primaire). Les enregistrements ont été effectués en août 1997.

[14] Le rôle du trimeur, la trime *(ebelik)*, est négativement ressenti : il existe d'ailleurs des formulettes de raillerie pour le taquiner. Le terme *ebe/aba*, richement représenté en türk et en mongol a ici un emploi très particulier.

rité fascinante des comptines c'est qu'elles mêlent les nombres (éléments mystérieux du langage, dont l'étymologie reste obscure) à des mots-sauvages, forgés par les enfants, souvenir du don polyglottal qui nous renvoie à l'ontogenèse[15].

STRUCTURATION RYTHMIQUE ET MÉLODIE

Dans la structuration rythmique, deux facteurs convergents jouent un rôle important :

— les pauses, qui délimitent des structures syntaxiques,
— l'allongement de la durée syllabique en finale de groupe syntaxique.

La courbe mélodique (annexe 1.1) du segment : *matematik/biz size geldik* (comptine **O : : piti piti**)[16], illustre la caractérisation intonative des structures syntaxiques qui constituent également des structures rythmiques. Les pauses sont traduites par l'absence de signal. Les séquences rythmiques semblent être caractérisées uniquement par des pauses de respiration. Autrement dit, elles ne semblent pas significatives, contrairement à ce qui se passe en oral spontané. Compte tenu de leur nature, les pauses sont courtes et difficiles à repérer, aussi bien au niveau de la perception auditive qu'au niveau de la visualisation sur les configurations mélodiques.

Par ailleurs les allongements de la durée syllabique, qui ont lieu sur la pénultième ou la dernière syllabe qui précède la pause de respiration, contribuent à la structuration rythmique et permettent de repérer les séquences rythmiques. Par exemple, dans **Eş eşine**[17] : *şekeri : : ne* [pause] // *yakıyo : : r* [pause]. On en déduit donc que l'alternance de la durée syllabique joue un rôle structurant. Les allongements de durée permettent de délimiter les deux premières séquences par les pauses de respiration. Par conséquent le découpage intonatif est corrélé au découpage syntaxique.

Les pauses sont obligatoirement précédées d'un allongement de la durée syllabique ; voir par exemple la caractérisation intonative des comptines suivantes :

şekeri : : ne [pause] / *yakıyo : : r* [pause] (**Eş eşine**)
li : : li [pause] / *dilli : :* [pause] //*harfli :* [pause] (**O : lili**)
pi : : ti [pause] / *sepeti : :* [pause] (**O : : piti**)
maça : [pause] / *maç bi : : le : ti kaç li : : ra* [pause] (**O o O : :ya**)
portakalı so : : ydum [pause] / *başucuma ko : : ydum* [pause] (**Portakal**).

[15] Voir annexe 3. Différentes catégories de comptines.
[16] Type CLXXXVI (CT p. 157). Voir le texte des comptines en annexe 2. Nous laissons de côté l'aspect sémantique, ce pourquoi la traduction n'est pas fournie.
[17] Type LIX (CT p. 56).

Le tracé mélodique précédent (annexe 1.1) montre également un allongement sur la pénultième suivi d'une pause : *matema : : tik* [pause].

Le rythme des comptines est moins complexe que celui de la musique ou n'en retient qu'un schéma simplifié, il ne reprend pas cependant celui de l'oral spontané : l'énumération dans le langage courant subissant l'attraction du comptinage.

La mise en contraste par l'alternance de la durée syllabique, dans un même ensemble syntaxique joue un rôle structurant dans la comptine. Ainsi dans **O o O : :ya** (annexe 1.2), la brièveté des deux premiers [o] qui sont normalement longs renforce l'effet de contraste avec l'initiale du prénom qui a été allongée.

Le débit des deuxièmes séquences est accéléré par rapport à celui des séquences suivantes où l'on retrouve cependant quelques allongements syllabiques.

LA FRÉQUENCE MÉLODIQUE ET SON RÔLE

Dans chacune des comptines de notre corpus enregistré, pour un même informateur, on observe une seule montée élevée qui coïncide en général avec la première séquence rythmique et qui constitue un repère par rapport à la hauteur de la fréquence mélodique des séquences suivantes. Tous les informateurs produisent la montée mélodique au même endroit ; par exemple :

eş ^{e}şine (**Eş eşine**) ;
$^{li::}$li (**O : lili**) ;
^{karame}la (**O : : piti**) ;
$^{O::}$ya (**O o O : :ya**) ;
$^{so::y}$dum (**Portakal**).

On se reportera aux hauteurs maximales données en annexe 1. Cette accentuation qui a lieu sur un même élément d'une comptine, quel que soit l'informateur : garçon ou fille, indique qu'il y a structuration en fonction de la variation mélodique. Pour ce paramètre, on retrouve le principe hiérarchique de l'oral spontané :

— initiales marquées par une courbe mélodique de hauteur moyenne et d'accentuation peu marquée ;
— forte montée de la fréquence mélodique sur l'un des éléments du premier groupe syntaxique et rythmique qui constituera dès lors un repère par rapport à la hauteur du groupe suivant ;
— baisse de la fréquence signalant la fin.

Les comptines démarrent sur une fréquence supérieure à la moyenne : 309 Hz (**O : : piti**) ; 314 Hz (**Portakal**) ; 343 Hz (**Eş eşine**) ; 346 Hz (**O : lili**) ; 356 Hz (**O o O : :ya**) etc.

De toute évidence, cette élévation à l'initiale témoigne d'une fonction d'appel : on attire ainsi l'attention des joueurs sur le processus d'élimination ou de désignation qui va suivre.

Par contre, la finale des comptines se distingue nettement de la finale des conversations spontanées : bien qu'il y ait une amorce de descente, on ne trouve cependant pas d'écart significatif entre hauteur initiale et finale : 333 Hz (moyenne des initiales), 296 Hz (moyenne des finales) (annexe 1.3).

COMPARAISON DU COMPTINAGE ET DE L'ORAL SPONTANÉ

Bien que les comptines se rapprochent de l'oral spontané par leur structure rythmique et mélodique, elles présentent toutefois des divergences notables.

Du point de vue intonatif, on trouve dans le discours spontané plusieurs tons élevés cumulés soit à l'initiale, soit à la finale, d'une séquence d'énoncé, ce qui permet de caractériser respectivement un énoncé déclaratif et un énoncé exclamatif (annexes 1.4, 1.5, 1.6). Un énoncé simple déclaratif se caractérise par une initiale comportant des tons hauts et une finale à ton descendant. L'énoncé exclamatif se distingue par la hauteur tonale en finale, et l'interrogation par la forte montée mélodique sur la marque interrogative. Or, les comptines ne présentent pas ces configurations. Aussi nous parlerons plutôt dans leur cas de structuration rythmique. La structuration intonative est étroitement liée au contenu sémantique de chacune des parties de l'énoncé, à sa structuration énonciative. Comme nous le verrons plus loin, par l'usage qu'elle fait des mots-sauvages[18], la comptine présente un rapport spécifique à la sémanticité.

La comptine présente un moule énonciatif commun à tous les locuteurs, alors que l'oral spontané, qui intègre via l'intonation le point de vue et la prise de position de l'énonciateur, donne un caractère singulier à chaque énoncé.

Dans le discours spontané, les énoncés commencent sur une fréquence moyenne de 150-200 Hz, alors que, comme nous l'avons dit, la fréquence d'attaque de la comptine est élevée. La plage intonative se situe entre 211 et 446 Hz, soit au-dessus de celle du discours, qui est inférieure à 400 Hz. Cela s'explique par les nécessités de la communication : plus une séquence est longue, plus son intonation adopte une forme *recto tono* sur une fréquence moyenne.

L'allongement de la durée syllabique est beaucoup plus courant dans le comptinage que dans le discours spontané.

[18] Il s'agit des vocables forgés par les enfants au mépris de la grammaire ; on les appellera en turc *yabani sözler*.

Enfin, une baisse nette de la fréquence mélodique en finale caractérise l'oral spontané, alors que dans les comptines, cette descente est moins marquée. Il faut y voir sans doute une sorte de suspension, plutôt qu'une fin véritable. Comme si la comptine, par essence, n'était jamais close.

PHONOLOGIE DES MOTS-SAUVAGES

Nous revenons ici au corpus écrit de CT pour examiner la structuration phonologique des 400 mots-sauvages qu'il contient[19]. L'ordre des voyelles initiales se différencie de celui du turc standard. L'enfant privilégie la voyelle ouverte antérieure et non pas son correspondant postérieur, ce qui est pourtant une caractéristique forte du turc dès le pré-ottoman ; de même peut-on observer une fréquence inhabituelle de la voyelle postérieure fermée non-labiale /ı/ [20]. Voici l'ordre des voyelles initiales par ordre de fréquence décroissante :

— mots-sauvages : **e** / a / i / o / **ı** / ü / u / ö
— turc standard : a / **e** / i / o / u / ü / ö / **ı**
— pré-ottoman : a / **e** / i / u / o / ö / ü / **ı** .

Le système vocalique de la comptine présente donc une spécificité, tout de même que le système consonantique où nous retrouvons une divergence comparable[21] :

— mots-sauvages : **m** / d/ t / b / p / k / **h** / s / **l** / z / f / ç / **r** / ş / g / v / c / n / y/ j
— turc standard : k / d / y / b / t / g / s / c / ç / **h** / **m** / f / v / p / **r** / **l** / ş / z / n / j
— pré-ottoman : k / b / s / d / y / **m** / t / **h** / g / n / ş / f / c / ç / z / p / v / **r** / **l** / (j)

La fréquence élevée dans les mots-sauvages de / m, h, r, l/ nous renvoie à l'ontologie du langage puisque ces consonnes (ou plutôt ces contoïdes) sont ceux que nous trouvons dans le jasis ou le babil précédant l'émergence du langage.

Tout à fait notable également est le rôle en position non-initiale de la voyelle /o/ fortement liée à l'affectivité (on connaît bien l'importance de la labialisation en *motherese*). Voici quelques exemples :

[19] Ces mots-sauvages avaient été regroupés en un index que l'éditeur de CT (sans doute pour des raisons techniques) a supprimé (de même que l'Index des premiers mots, et l'Index des rimes).

[20] Nos références sont pour le turc standard : L. BAZIN, « Note sur la fréquence des voyelles turques », p. 77 in *Les Turcs : des mots, des hommes*, Budapest, 1994 ; et pour le turc pré-ottoman : S. KHOURCHID, *La langue de Yunus Emre : Contribution à l'histoire du pré-ottoman*, Ankara, 1990, p. 60.

[21] Références pour le turc standard ALPMAN 1969 (qui contient aussi environ 400 mots) et pour le pré-ottoman KHOURCHID, *op. cit.*, p. 60.

— monosyllabes C+/o/ : *bo, co, do, dö, go, ho, jo, po*
— monosyllabes C+/o/+Cnas : *bom, con, mom, pon, töm, von, zom*
— disyll. à /o/ final : *ago, diro, katzo, mendo, rofo, vizo*
— trisyll. à /o/ final : *ambaro, bekribo, fedamo, fiyango, istirbo, karako, lipanto, nebido, sebedo, sibedo*
— quadrisyll. à /o/ final : *dosinado, orinado, gandalifo, simanesto*

(il existe même un mot-sauvage de 5 syllabes : *aleredino*).

Les juxtapositions de consonnes (*clusters*) sont parfois hardies par rapport à la norme turc standard : t+n (*natnar*), m+r (*somru*), d+r (*dra, dras*), r+n (*naldırnaç*).

La dysharmonie est courante, d'où création de sonorités inattendues, et la tendance forte consiste à faire contraster les traits harmoniques :

[+POST, -POST] /a — e / : *alerestina, badelek, laleke, panse*
[-POST, +POST] /e — a / : *belnannacı, berani, çemdan, enna, fedamo, perani*
[+APER, -APER] /i — a / : *tizma, bedira, kiyarum, mikramarum*
[-APER, +APER] /a — i / : *gandi, lali, makedi, pali, sadraki*
[+LAB,-LAB] /o — i~e/ : *domil, orinado, moden*
/u — i~e/ : *kukulik, buşye*
/ü — a/ : *kütüpa*
[-LAB, +LAB] / i~e — o/ : *gandalifo, istirbo, keterizon, mendo, sebedo, simanesto*
/a — o/ : *aylom, bayloz, farfoylom.*

PARTICULARITÉS MORPHOLOGIQUES DE LA COMPTINE

Dans la comptine, la morphologie se réduit à un squelette de communication basique. Un échantillon de 64 comptines numériques nous donne la répartition suivante :

Type de morphème prédicatif	**Nombre d'occurrences**
nominal	42
exhortatif	21
constatif -/Dİ/	16
présent-futur indéfini -/Er/	04
non-constatif -/mİş/	02
présent-futur objectif -/İyor/	01
intentif -/(y)ECEG/	01
suppositif -/sE/	01

Donc autant de prédicats nominaux que de prédicats verbaux. En outre le verbe est soit à l'exhortatif, soit au constatif, c'est-à-dire les formes les plus essentielles pour l'enfant et les premières acquises[22]. L'enfant s'installe donc dans l'injonction ou la constatation présente et néglige le futur ou la supposition.

Très révélatrices également sont les conditions d'emploi du substantif dans le même corpus :

Suffixe de cas	**Nombre**
cas absolu	430
directif	27
locatif	14
accusatif	12
génitif	08
ablatif	04

La domination du cas absolu est écrasante, les autres morphèmes d'actant sont sous-employés. Parmi les morphèmes de circonstant, seul le directif en raison de sa connotation positive (datif) pour le locuteur, est un peu utilisé ; l'ablatif au contraire (« cas désolatif » pour reprendre la vieille locution médiévale française) n'apparaît presque jamais, parce qu'il marque l'éloignement ou le rejet.

Une perspective fructueuse consistera à examiner l'écart à la norme linguistique dans la comptine et dans le discours des enfants scolarisés. Kamile İmer observe en effet chez un groupe d'élèves qu'il existe à côté de phrases communicatives et grammaticales des phrases agrammaticales et communicatives, mais aussi des phrases non-communicatives et agrammaticales, qu'elle appelle « masses of words »[23]. Cela n'est pas sans évoquer les mots-sauvages de la comptine. Ces mots-sauvages témoignent du balancement constant de l'enfant entre le son et le sens, transposition du rapport entre réalité extérieure et interprétation intérieure. Tout mot-sauvage est susceptible de basculer vers la langue par effet de sémantisation, ou à l'inverse tout mot de la langue est susceptible de devenir sauvage par désémantisation : *kome balır* (sauvage) devient *görme batır* (sémantisé), *bir baba laklak* (sémantisé) devient *bim bara rak rak* (sauvage).

[22] Voir notamment A. AKSU-KOÇ, *The acquisition of aspect and modality*, Cambridge, 1988, p. 198-199.

[23] K. İMER, « A study of schoolchildren's use of standard Turkish », *Studies on modern Turkish*, 1987, p. 211-216.

CONCLUSION

En étudiant avec soin comment l'enfant fait éclater les mots de l'adulte et reconstitue avec des bribes de parlure des éléments nouveaux, et en comprenant comment fonctionne la variation qui permet un renouvellement automatique compensant l'usure formelle, nous apprendrons beaucoup sur la langue turque. Notre étude a montré qu'aux plans phonétique, phonologique et morphologique la langue de la comptine s'écarte de la norme. Cependant le sujet n'est pas encore suffisamment défriché pour que nous puissions tenter une définition de la comptine.

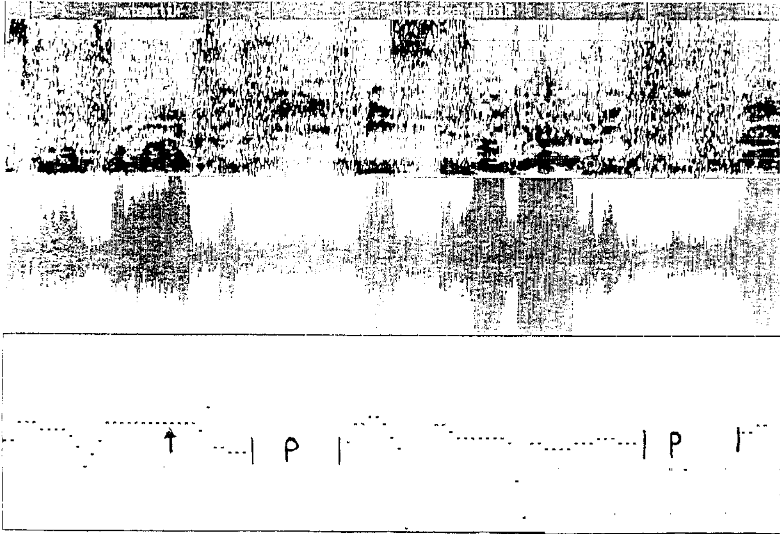
La forme demeure mystérieuse : une étude de la métrique des comptines s'impose. Moules versificatoires (distiques, quatrains, autres), formules de rimes, types de rimes réclament une analyse précise. Certes nous pouvons poser des bornes : le corpus écrit et oral nous donne une forme comprise entre 2 et 28 « vers ». En deçà la comptine devient soit elliptique, en ce qu'un seul élément (les deux ou trois premiers mots) suffit à évoquer l'ensemble, soit tend vers l'interpellation, le vocatif, le cri. Au-delà de la vingtaine de vers, la comptine perd sa fonctionnalité, se confond avec le chant. L'unité de base de la comptine, que nous appellerons « pulsion rythmique » (*darbe*), qui englobe une, deux ou trois syllabes mérite attention.

Les comptines constituent autant de petits récits mettant en scène des personnages variés. Il y a une typologie des uns et des autres à établir. Transmission des savoirs de base, des représentations populaires, des rituels de socialisation : il y a de quoi intéresser l'anthropologue, le sociologue, l'historien. Au-delà de nos préoccupations, ce que la comptine nous apprend sur la structuration de l'imaginaire chez les enfants turcs, comment ils expriment peurs, angoisses, attentes, désirs est riche d'enseignements.

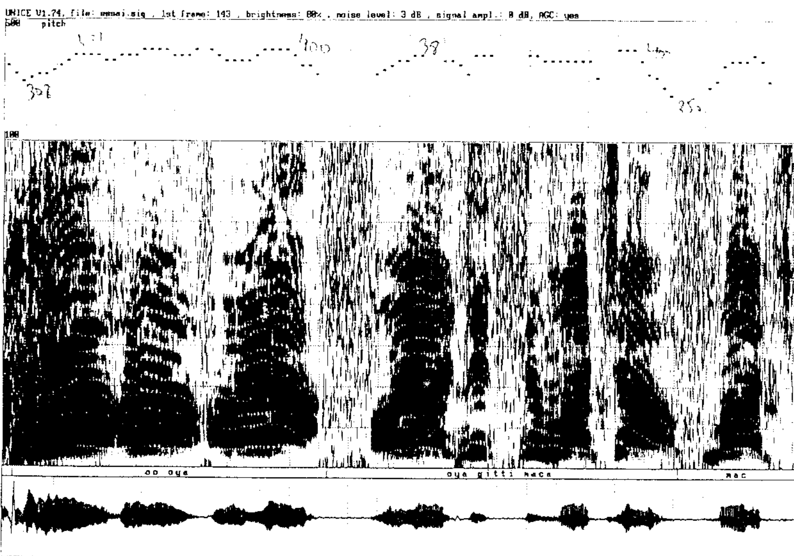
Au terme de ces quelques réflexions nous voyons se dessiner les contours linguistiques et formels de la comptine au point que l'on peut sans trop d'hésitation à partir d'un moule simple (français : « un deux trois/c'est toi le roi » ; allemand : « ein zwei drei/ du bist frei » ; espagnol : « una dos tres/ piedra libre es ») engendrer une comptine turque viable quoique non attestée : *bir iki üç/ senden güç*. Cependant la fonction d'appartenance à l'ensemble comptine décroît du centre vers la périphérie et ce que nous pouvons dire du noyau constitué par les comptines numériques n'est sans doute plus vrai dès que nous approchons des marches où la comptine se fond dans les autres genres : *tekerleme, mâni, türkü*. Néanmoins, par tout ce qu'elle nous apprend sur la langue et la culture turques, la comptine constitue un des fleurons les plus attachants de la tradition orale de Turquie.

Annexe 1.

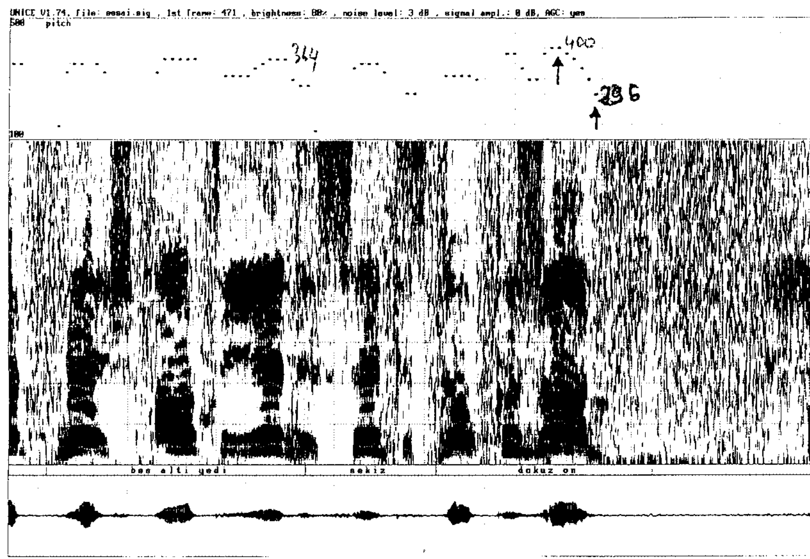
1.


P
P

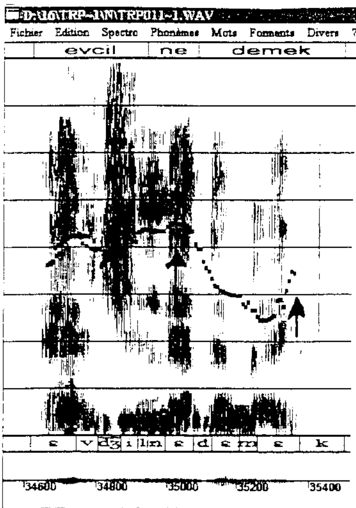
2.

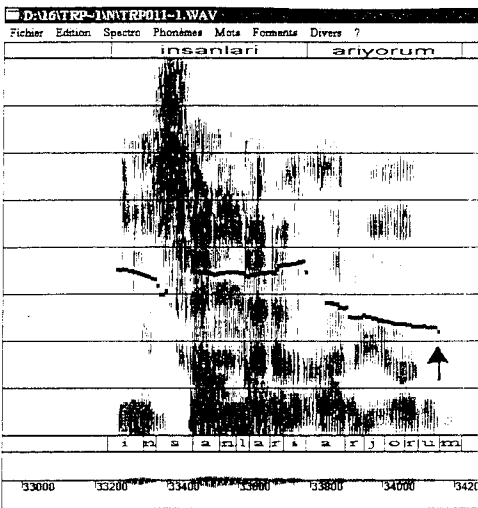

UNICE V1.74, file: essai.sig , 1st frame: 143 , brightness: 80% , noise level: 3 dB , signal ampl.: 0 dB, AGC: yes
500 pitch
302
400
38
100
oo oya
oya gitti haca
hac

3.

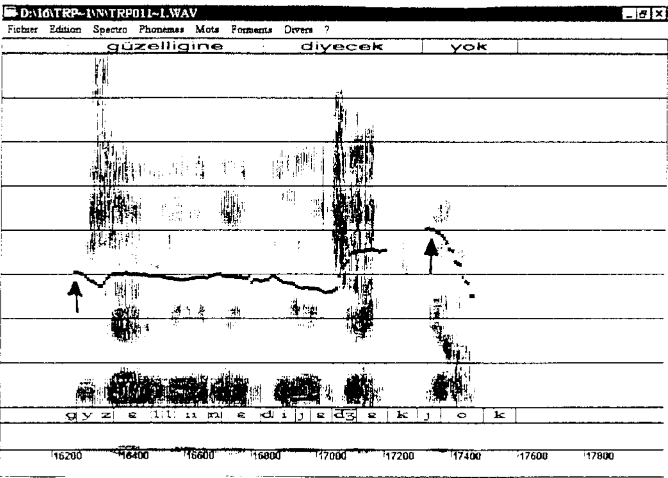

pitch
314
400
296
bes alti yedi
sekiz
dokuz on

4.

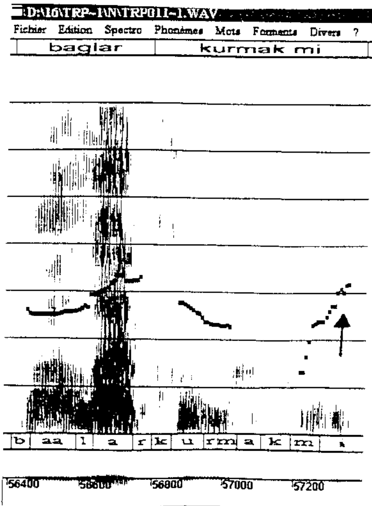

D:\16\TRP~1\N\TRP011~1.WAV
Fichier Edition Spectro Phonèmes Mots Formants Divers ?
evcil ne demek
34600 34800 35000 35200 35400

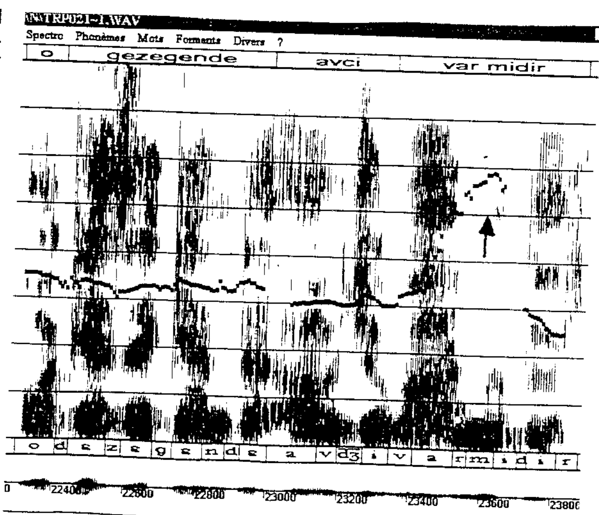

D:\16\TRP~1\N\TRP011~1.WAV
Fichier Edition Spectro Phonèmes Mots Formants Divers ?
insanlari ariyorum
33000 33200 33400 33600 33800 34000

5.


D:\16\TRP~1\N\TRP011~1.WAV
Fichier Edition Spectro Phonèmes Mots Formants Divers ?
güzelligine
diyecek
yok
16200 16400 16600 16800 17000 17200 17400 17600 17800

6.


D:\16\TRP~1\N\TRP011~1.WAV
Fichier Edition Spectro Phonèmes Mots Formants Divers ?
baglar
kurmak mi
56400 56600 56800 57000 57200


\N\TRP021~1.WAV
Spectro Phonèmes Mots Formants Divers ?
o
gezegende
avci
var midir
22400 22600 22800 23000 23200 23400 23600

Annexe 2. Textes des comptines enregistrées* et tableaux de fréquences en hertz

La quantité vocalique est notée par [:] allongement simple, [: :] hyper-allongement.

2.1. **Eş eşine** (Emel)

1. Eş eşi :ne beş beşi :ne. 2. Bir kutu şekeri : :ne. 3. Gü :neş bi :zi yakıyo :r. 4. Gel gidelim gölgeye/ 5. A : : be : : ce : : de.

Variantes :

Batuhan : 1., 2., 3. yakıyo : :r, 4.
Tuğba : 1., 2., 3. gutu, 4.
Hamza : 1. à 4.

Seule la petite Emel a donné une version permettant de faire le lien avec une série de comptines alphabétiques des débuts de la République ;

* Sur les quatorze comptines enregistrées, seules cinq ont été retenues pour l'analyse phonétique, les autres n'étant données que par un ou deux informateurs. Nous les indiquons cependant ci-après, parce qu'elles complètent le corpus de CT et y ajoutent des types nouveaux.

Çan çan çikolata (type CLXXXV, CT p. 157) :
çan çan çikolata/ hani bana limonata/ limonata bitti hanım kız gitti/ nereye gitti ?/ İstanbul'a gitti/İstanbul'da napacak ?/ terlik pabuç alacak/ terlik pabucu napacak ?/ düğünlerde şıngır mıngır giyecek.

Dünyamız (nouveau) :
dünyamız yusyuvarlaktır/ fakat ay ondan parlaktır/ e e emelek süt içerek/ göster bana bir mavi renk.

Elma interesa (nouveau) :
elma interesa/ marisa marisa kamburcak/ Tayland Hindistan/ Türkiye Türkiye anavatan.

Fış-fış (partiellement nouveau ; cf. type CXCVII, CT p. 168) :
fış-fış kayıkçı/ kayıkçının küreği/ hop hop eder yüreği/ kedi eti yerse/ annem beni döverse/ ı ı ağlarım/ babam beni severse /hah hah hah gülerim.

inci minci (type CL, CT p. 126) :
inci minci/ çarşıdan aldım pirinci/ kim birinci olacaksa o çıksın/ cırlazanın canı çiksın.

Karga (type CLVIII, CT p. 136) :
karga karga gak dedi/ çık bu dala bak dedi/ çıktım baktım şu dala/ bu karga ne budala.

Oo moo dandik dano (type CI, CT p. 83) :
oo moo dandik dano/ ho cas dah çüş/ çüş eşeğim çüş/ tarlaya düş/ tarlada yılan/ gel boynuma dolan/ Ayşe nişanlın gelmiş/ yat yat yuvarlan.

Tırtıl (nouveau) :
ey tırtıl/ aptal tırtıl/ yemeğini ye/ kıtır kıtır.

Al satarım (nouveau ; comptine tirée d'une ronde **Yağ satarım**) :
al satarım/ bal satarım/ ustam ölmüş ben satarım/ ustamın kökü sarıdır/ satsam onbeş liradır/ zambak zumbak/dön arkana iyi bak/ tavşan kaç/ tazı tut.

contrairement aux comptines alphabétiques ottomanes sanctionnées par l'usage qui n'ont pas subi d'altérations, celles-ci ont très vite été déformées, d'où le passage de *E sesine BE sesine* à *eş eşine beş beşine* (Types LXV à LXX CT, p. 53-55).

	Hauteur maximale	**Hauteur minimale**	**Hauteur initiale**	**Hauteur finale**	**Groupes rythmiques**
Batu	381	258	333	258	4
Emel	446	250	381	308	5
Hamza	381	258	348	348	4
Tuğba	420	300	310	300	4

2.2. **Leylek** (Veysel)

1. Leylek leylek havada:. 2. Yumurtası tavada:. 3. Aş bişirdim yemedi. 4.Köynek diktim geymedi::. 5. Hacı leylek evin nerde? 6. Çamlıbelde. 7. Çamlıbelin neresinde? 8. Iki daşın arasında. 9. Fatma ba:ci kaldır sa:ci vur toka:ci.10. herifin geliyor çal bulambacı. 11. Neriye gidiyon. 12. İstanbul.

Variantes:
Emel: idem
Hamza: idem
Tuğba: idem

Cette comptine est à inscrire dans le type CCXXVI (CT, p. 208), elle présente un caractère fusionnel marqué.

	Hauteur maximale	**Hauteur minimale**	**Hauteur initiale**	**Hauteur finale**	**Groupes rythmiques**
Emel	444	229	286	229	12
Hamza	400	258	286	258	12
Tuğba	471	229	333	211	12
Veysel	421	286	308	296	12

2.3. O: lili li::li (Hamza)

1. O: lili li::li. 2. Papatya dilli: 3. Kız senin a::dın kaç harfli? 4. Beş. 5. Bir iki üç dört beş.

Variantes:
Emel: 1., 2. dilli::., 3., 5.
İnanç: 1., 2. dilli::, 3., 4., 5.
Melis: 1. li:li, 2., 3.harfli:, 4., 5.
Tuğba: 1., 2. dilli::, 3., 5.

La réponse immédiate (4.) à la question sur le nombre de lettres est facultative.

	Hauteur maximale	**Hauteur minimale**	**Hauteur initiale**	**Hauteur finale**	**Groupes rythmiques**
Emel	471	276	364	276	3
Hamza	420	300	310	300	4
İnanç	500	300	440	300	4
Melis	421	267	286	308	4
Tuğba	400	267	333	268	3

2.4. **O o O :ya** (Hamza)

1. O o O :ya 2. Oya gitti maça. 3. Maç bi :leti kaç li :ra. 4. Biletçi amca. 5. On. 6. bi :r iki üç dört bes altı yedi sekiz dokuz on.

Variantes :

Emel : 1. à 4., 5. bi :r, 6. iki Ḷon
Tuğba : 1. à 6.

Nouvelle preuve de l'engouement pour le foot. Ce type d'énumération correspond à XIX et suivants, CT, p. 20 *sq*.

	Hauteur maximale	**Hauteur minimale**	**Hauteur initiale**	**Hauteur finale**	**Groupes rythmiques**
Emel	421	250	381	250	6
Hamza	400	242	308	296	6
Tuğba	320	211	381	211	6

2.5. O : : piti pi : :ti (Tuğba) :

1. O : : piti pi : :ti. 2. Karamela sepeti : : 3. Tera :zi lastik. 4. Cimlastik. 5. Biz size geldik. 6. Bitlendik. 7. Hamama : : gittik. 8. Temizlendik. 9. Tik tik tik. 10. Ali A :tik. 11. Son dersi :miz 12. matema : :tik

Variantes :

Batuhan : 1., 2. sepeti :, 3., 4., 5., 6, 9., 12
Berkin : 1., 2.,3., 4., 5. son dersi :miz, 6. matema : :tik, 7. biz size geldik, 8. bitlendik, 9. hamama : : gittik, 10.temizlendik, 11. tik tik tik, 12. Otoma :tik.
Ece : 1.à 3., 4. matematik., 11., 12.
Emel : 1. à 9., 10. Ali A :ti, 11., 12.
Hamza : 1. à 8., 9. Dik dik dik
Melis : 1. à 9., 11., 12.
Veysel : 1. à 8., 9. dik dik dik, 12.

Ali Atik (10.) est un joueur de football actuel, d'où son ajout (par certains) à une comptine qui remonte en fait à l'introduction de la gymnastique à l'école par les autorités kémalistes. Voir la scansion des versions anciennes (CT, p. 158), qui diverge.

	Hauteur maximale	**Hauteur minimale**	**Hauteur initiale**	**Hauteur finale**	**Groupes rythmiques**
Batu	421	258	348	296	8
Berkin	320	222	267	242	12
Ece	370	230	265	260	11
Emel	470	258	350	248	12
Hamza	448	320	320	360	9
Melis	400	276	276	381	11
Tuğba	400	220	300	380	12
Veysel	421	258	348	333	10

2.6. **Portakal** (Hamza)

1. Portakalı soydu::m. 2. Başucuma ko::ydum 3. Ben bir ya:lan uydurdum. 4. Duma duma dum. 5. Kırmızı mum. 6. Dolapta bekmez. 7. Yala yala bitmez. 8. Ayşecik. 9. Fatmacık. 10. Sen bu::.11. O::yundan çık.

Variantes:

Batuhan: 1., 2. ko:ydum, 3. à 7.
Berkin: 1. so:ydu::m, 2. à 5., 6. pekmez, 7., 8., 9. tik tik, 10., 11.
Emel: 1. à 8., 9. tik tik, 10. se:n, 11.
Melis: 1. So:ydu::m, 2. à 7., 8. Ayşecik tik tik tik, 9. Fatmacık tik tik tik, 10., 11., 12. pis çocuk.
Tuğba: 1.à 8., 9. tik tik, 10., 11.
Veysel: 1. à 8., 10., 11.

Comptine composite, voir type CLXXXVII (CT, p. 158) déjà attesté à Mersin.

	Hauteur maximale	**Hauteur minimale**	**Hauteur initiale**	**Hauteur finale**	**Groupes rythmiques**
Batu	381	258	296	278	11
Berkin	364	216	276	258	11
Emel	444	276	333	320	11
Hamza	470	260	348	348	11
Melis	444	267	308	381	12
Tuğba	421	296	333	333	11
Veysel	420	250	310	308	11

Annexe 3. Différentes catégories de comptines

3.1. Numériques (type VIII, CT, p. 10)

1. Bir iki üç
2. Ebelik yapması güç

9 variantes (Ankara, İzmir, Konya).

3.2. Alphabétiques (type LXV, CT, p. 153)

1. A A asma
2. BA BA basma
3. SE SE sünbül
4. Menekşe gül.

4 variantes (Konya)

3.3. Totalement sauvages (type LXXIV, CT, p. 61)

1. Albo
2. İstirbo
3. Nebido
4. Ambaro.

1 variante (Yozgat).

3.4. Partiellement sauvage (type LVI, CT, p. 47)

1. Entita
2. Jini jini pa
3. Kay sen siz
4. Geve dizi diz
5. Diz on suz
6. Katuronsuz
7. Tuturuş sıçan tutmuş
8. Fareleri yutmuş.

5 variantes (Ankara, Konya)

3.5. Totalement sémantisée (type CXCVII, CT, p. 168)

1. Testim kırıldı
2. Suyum döküldü
3. Annem dövecek
4. Babam sevecek
5. Ebelik kim gelecek

2 variantes (Ankara, Konya).

Rémy DOR et Nur LOGIE, *Phonotactique des comptines turques*

L'article traite essentiellement de la structuration rythmique et mélodique de la comptine turque. Pour la première fois ce type de document d'orature est analysé phonétiquement et rapproché de l'oral spontané.

Rémy DOR and Nur LOGIE, *Phonotactics of Turkish counting-out rhyme*s

The main part of the article is devoted to Turkish counting-out rhymes' rythmic and melodic structuration. For the first time this kind of document from Turkish orature is phonetically analyzed and compared to the spontaneous speech.

LA MONTAGNE ET L'ARBRE SACRÉ DE HADJI BEKTACH

Nous n'avons de haine pour personne
L'étranger est aussi notre ami…
Nous n'avons de haine pour personne
Pour nous tous les hommes sont égaux[1].

Yunus Emre

Les Turcs, comme les Mongols, ont en général fait preuve de tolérance en matière de religion. Du moment que leur autorité n'était pas contestée, ils ont respecté les religions des peuples conquis. Pour le bien de la communauté, ils ont accepté le syncrétisme religieux. Ainsi, chez les Uyghurs, manichéisme, bouddhisme et christianisme nestorien ont coexisté et fusionné en harmonie[2].

C'est grâce à l'esprit de tolérance et de supra-confessionnalisme dont ont fait preuve les sultans seldjoucides que les Turcs, nouvellement implantés en Asie Mineure où ils n'étaient au début qu'une minorité face à une population multiraciale et multiconfessionnelle, ont pu établir et consolider leur domination sur le pays.

Irène Mélikoff est professeur à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 32 rue de l'Université, 67000 Stasbourg.

[1] *Biz kimseye kin tutmazız*
Ağyar dahı dosttur bize.
Biz kimseye kin tutmazız
Kamu âlem birdir bize.

Cf. Cahit ÖZTELLİ, *Yunus Emre*, İstanbul, 1971, no 58, p. 133 ; İlhan BAŞGÖZ, *Yunus Emre, Araştırma ve şiirlerinden güldeste*, Indiana University, oct. 1990, no 117 ; Irène MÉLIKOFF, *Esprit de tolérance et supraconfessionnalisme dans la poésie populaire turque, de l'Épopée au Mythe : itinéraire turcologique*, İstanbul, 1995, Isis, p. 135-143.

Turcica, 32, 2000, pp. 275-290

L'esprit de tolérance et l'humanisme constituaient la moelle de la pensée soufie qui a fortement imprégné la vie religieuse en Anatolie, surtout pendant le XIII[e] siècle, période de troubles où la vie avait un caractère précaire. C'est en effet le siècle qui a vu l'invasion mongole, la révolte des Turcomans nomades contre la population privilégiée des villes, les remous et l'anarchie causés par la faiblesse du pouvoir central et la chute de l'Empire seldjoucide de Rûm. C'est à cette période que nous nous consacrerons, et à l'un de ses sages issus du terroir, qui était destiné à devenir le symbole de la religiosité populaire turque : Hadji Bektach Veli.

Les peuples d'Asie Centrale, lorsqu'ils acceptaient les religions monothéistes, l'islam en particulier, ne renonçaient pas pour autant à leurs traditions ancestrales et chamaniques. Sous la pression de l'islam, le chamanisme prenait un aspect islamique. Il s'est facilement intégré au soufisme populaire, car les deux courants avaient le même but : la recherche de l'état d'extase.

Le chamanisme est une forme de religion archaïque qui existe chez tous les peuples à un moment de leur évolution. C'est un type de religion propre aux tribus nomades. Il se retrouve aussi bien en Asie Centrale, en Amérique, en Australie ou en Afrique. Ce type de religion repose sur la croyance en des intermédiaires entre les hommes et les esprits des mondes supérieur ou inférieur. En Asie Centrale, ces intermédiaires sont les chamans, également appelés *Kam* ou *Bakhshi*. Le chaman entre en relation avec les esprits en état de transe. Pour obtenir celle-ci, il se sert d'incantations accompagnées de musique et de danse. Il y a par conséquent une relation étroite entre les séances de chamanisation, la musique et la poésie orale. Poésie, musique et danse font partie intégrante du rituel chamanique.

Le chaman reçoit les dons de poésie et de musique de ses esprits protecteurs. Il devient le détenteur de la poésie orale et de la tradition épique de sa tribu. On en voit un exemple éloquent dans le personnage légendaire de Dede Korkut qui est à la fois barde et chaman[3]. À l'origine, le barde et le chaman étaient une même personne : c'est ainsi que le mot *bakhski* désigne chez les Uzbek, les Kirghiz et les Kazakh, à la fois le chaman et le barde. De nos jours en Anatolie, les alevis appellent couramment leurs *achik* (aèdes), *kam-ozan*.

[2] Cf. Louis BAZIN, « Manichéisme et syncrétisme chez les Ouïghours », Mélanges I. Mélikoff, *Turcica* XXI-XXIII, 1991, p. 23-38 ; Louis BAZIN, « *État des discussions sur la pénétration du Bouddhisme et du Manichéisme en milieu turc* », *Itinéraires d'Orient, Hommage à Claude Cahen, Res Orientalia* VI, Bures-sur-Yvette, 1994, p. 229-239.

[3] Voir en dernier lieu : *Le Livre de Dede Korkut. Récit de la Geste Oghuz*, traduit et présenté par Louis Bazin et Altan Gökalp, Paris, 1998, Gallimard. Mais on ne saurait oublier l'excellente analyse faite par Alessio BOMBACI, *Histoire de la Littérature Turque*, Paris, 1968, p. 185-199.

Le chaman est également guérisseur, devin et thaumaturge. Actuellement, dans les régions où le chamanisme est encore vivant, c'est surtout par son côté de guérisseur qu'il contribue à exercer ses pouvoirs. Le but de la séance de chamanisation est d'obtenir la guérison d'un malade. Celle-ci s'obtient par un voyage dans l'au-delà effectué par le chaman en état de transe.

Lorsque le chaman possède une personnalité forte, il obtient l'état de transe par sa propre volonté et par son don de persuasion. En cela, il est aidé par la musique, le chant et la danse. Il demeure en pleine possession de ses facultés et doit son succès à ses talents de musicien et de conteur.

L'extase est un état psychique de groupe provoqué par un rituel, ou plutôt par la musique et le chant qui accompagnent ce rituel. Ce phénomène se retrouve dans le soufisme qui cherche lui aussi à provoquer l'état de transe. Je me souviens de l'effet que produisaient sur moi les chants de Achik Feyzullah Çınar (Tchinar) il y a une vingtaine d'années. J'avais dû m'astreindre à ne plus écouter ses cassettes qui provoquaient un état émotionnel que je jugeais perturbateur.

Le soufi populaire, qu'il soit *abdal*, ou *kalender*, était également guérisseur, devin et thaumaturge. Dans les régions où le soufisme était encore influencé par le chamanisme, il se formait une collaboration entre le chaman et le *ichan* d'Asie Centrale, ou le *mollah*[4]. Le but recherché dans les deux cas était l'état de transe et celui-ci s'obtenait grâce aux pouvoirs spirituels des chefs religieux. Cependant, lorsque ces pouvoirs étaient insuffisants, il leur arrivait d'avoir recours à des techniques artificielles de mise en extase.

L'arrivée des Turkmènes en Asie Mineure qui a commencé au XIIe pour s'accentuer au XIIIe siècle, n'a pas pour autant modifié leur comportement. L'acculturation à l'islam de la population à l'origine nomade s'est faite progressivement.

Il y avait une différence notoire entre la société de culture iranienne des centres urbains où l'islam était enseigné à la *medrese*, et les masses populaires qui continuaient à vivre selon leurs traditions et leurs coutumes ancestrales, même si elles avaient déjà accepté la religion islamique.

Les chefs religieux, qui étaient parfois aussi des chefs de clan, gardaient leur caractère chamanique. Ainsi, par exemple, Baba İlyas qui fut un des principaux chefs de la révolte des Baba'is, en 1239-1240 — et dont Hadji Bektach fut le disciple — détenait tous les pouvoirs du chaman. A.Y.Ocak qui a consacré plusieurs ouvrages à la révolte des

[4] Cf. Vladimir BASILOV, *Kul't svjatyx v Islame* (Le culte des saints en Islam), Moscou, 1970, éd. Mysl'. *Ibid. Šamanstvo u Narodov Srednej Azii i Kazaxstana* (Le chamanisme chez les peuples d'Asie Centrale et du Kazakhstan), Moscou, 1992, éd. Nauka. Cf. article compte rendu de cet ouvrage par I. Mélikoff, *Turcica* XXVII, 1995, p. 269-277. Cet ouvrage a été traduit en allemand : W.N. BASILOW, *Das Schamantum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstan*, Berlin, 1995, Reinhold Schletzerverlag.

Baba'is, nous le présente sous la personnalité d'un chaman turc recouvert d'un vernis islamique[5]. C'est une excellente définition et qui conviendrait à nombre de saints populaires turcs, à cette époque de transition. D'après les témoignages des chroniqueurs contemporains, il s'adonnait à la magie, il était guérisseur, devin et thaumaturge. Ses pouvoirs spirituels effrayaient les soldats de l'armée gouvernementale, si bien que le sultan seldjoucide dut faire appel à des mercenaires francs pour le combattre[6].

Malgré ses aspects apparents de chaman, l'arrière-petit-fils de Baba İlyas, Elvan Djelebi (m. vers 1360) écrivit un ouvrage hagiographique consacré à son aïeul, dans lequel il s'efforce de le présenter sous les traits d'un musulman sunnite[7].

D'après les sources historiques, Ibn-i Bibi, Bar Hebraeus, Simon de Saint-Quentin, Baba İlyas se faisait appeler Baba Resul, le « Paperoissole » de Simon de Saint-Quentin. Il fut tué sur le champ de bataille, devant la forteresse d'Amasya où il s'était retranché, et son corps fut pendu en haut des tours. Malgré cela, ses partisans ne voulurent pas croire à sa mort et Elvan Djelebi raconte que le cheykh, montant sur son beau cheval gris et auréolé de lumière, disparut dans le ciel[8]. Simon de Saint-Quentin lui aussi mentionne le « beau cheval blanc » de Paperoissole[9].

Les récits de ce genre sont courants dans les hagiographies des derviches et des saints. Ceux-ci sont en général décrits comme étant guérisseurs, devins, thaumaturges. Ils possèdent souvent le don d'ubiquité et peuvent apparaître en plusieurs endroits à la fois. Ils pouvaient aussi se métamorphoser en oiseau, tels Ahmed Yesevi, Hadji Bektach ou Lokman-i Perende qui fut un des maîtres légendaires de Hadji Bektach et qui avait le pouvoir de voler et se promenait en état de transe dans les montagnes[10].

Mais nous en resterons à Hadji Bektach qui vint en Anatolie avec Baba Ilyas dont il fut le disciple et qui, après avoir été un rebelle, termina sa vie comme saint ermite. Bien qu'il ait une réalité historique, il est surtout connu par sa légende et c'est grâce à elle qu'il devint le sym-

[5] Cf. *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au* XIII*e siècle* Ankara, 1989, p. 48, 57-59, 75-76, 135.

[6] Cf. Simon DE SAINT-QUENTIN, *Historia Tatarorum*, éd. Jean Richard, Paris, 1965 (Doc. relatifs à l'histoire des croisades, VIII), p. 62-63 ; BAR HEBRAEUS, *The Chronology of Gregory Abu'l Faradl*, trad. Ernest W. Budge, Londres, 1932, p. 405 ; A.Y. OCAK, *La révolte… loc. cit.*

[7] *Menâkibu'l-kudsiyye fî Menâsibi'l-ünsiyye : Baba Ilyas-i Horasânî ve sülalesinin menkâbevi tarihi*, hazırlayanlar : Ismail E. ERÜNSAL ve A.Y. Ocak, Ankara, 1995.

[8] Cf. *Menâkibu'l-kudsiyye…*, 38b-39a (p. 58-60) ; A.Y. OCAK, *op. cit.*, p. 57-58.

[9] *Ibid.* et note 6.

[10] Voir notre : *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*, Leiden, 1998, p. 68-69. Cet ouvrage sera cité sous une forme abrégée : *Hadji Bektach…*

bole du soufisme populaire turc. Sa légende a été consignée dans son *Vilâyetnâme* qui est une hagiographie. Celle-ci fut élaborée progressivement, sans doute à partir du XIVe siècle, c'est-à-dire plus d'un siècle après sa mort que la tradition place en 1271.

C'est au cours du XIVe siècle que s'organisa l'ordre des derviches qui porte son nom. L'ordre des Bektachis doit son succès à la protection des premiers sultans ottomans[11]. Cet ordre ne fut pas fondé par Hadji Bektach qui n'avait voulu ni fonder d'ordre, ni avoir des disciples, mais par une femme appelée Kadindjik Ana par le *Vilâyetnâme*, Hatun Ana par l'historien Achikpachazâde qui était un descendant de Baba Ilyas. D'après ce dernier, Hadji Bektach fit de Hatun Ana sa légataire spirituelle et c'est elle qui fonda l'ordre qui porte son nom, avec l'aide de son disciple Abdal Musa[12].

Tout comme pour son maître, Baba İlyas, la légende a cherché à montrer Hadji Bektach sous les traits d'un bon musulman. Mais cela ne l'empêche pas de garder les prérogatives du chaman traditionnel : il est thaumaturge, devin, guérisseur. Il se transforme en colombe pour se rendre au pays de Rûm sur l'ordre de son maître légendaire, Ahmed Yesevi. Il possède le pouvoir de lévitation, le don d'ubiquité. Quand le besoin apparaît, il ressuscite un enfant mort[13].

Malgré le merveilleux de la légende qui entoure le saint ermite, on continue à vouloir nous montrer Hadji Bektach en bon musulman et même, selon une tradition tardive, comme un descendant du Prophète.

Loin de nous l'intention de détruire ces mythes qui sont indispensables pour alimenter le feu des croyances populaires. La religion populaire, quelle qu'elle soit, se nourrit de merveilleux et de récits propres à éveiller l'émotion. Fréquentant les alevis depuis plus de trois décennies, j'ai appris à accepter et à respecter leurs croyances et leurs mythes.

Cependant, après un demi-siècle d'activité universitaire reposant sur le culte de la recherche scientifique, il m'est impossible d'étouffer le besoin de corroborer mes hypothèses par des preuves crédibles. C'est ce besoin qui m'a poussée à soumettre à un examen critique l'hagiographie de Hadji Bektach.

D'après une légende probablement postérieure au XIVe siècle et qui se serait peut-être même élaborée lors de la rénovation de l'ordre par Balım Sultan (vers 1500)[14], Hadji Bektach descendait du septième Imam, Musa el-Kâzım. Il portait sur la paume de la main et sur son front la tache

[11] Voir notre : « Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektachis, dans Memorial Ömer Lûtfi Barkan », Paris 1980, p. 149-157, et notre *« L'ordre social des premiers Ottomans, dans The Ottoman Empire (1330-1389)* », *Halcyon Days in Crete I* (11-13 January 1991), Crete University Press, Rethymnon, 1993, p. 135-144.

[12] Cf. *Aşıkpaşazade*, éd. Âli, p. 199-206 ; éd. Atsız, p. 234-239.

[13] Voir notre *Hadji Bektach…*, ch. III (Hünkâr Hadji Bektach Veli).

[14] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 145-161.

verte qui en faisait le « Mystère d'Ali ». Autrement dit, il était la réincarnation d'Ali[15].

Il eut pour maître légendaire Lokman-i Perende, « Lokman le Volant », qui était un des disciples d'Ahmed Yesevi, le « maître du Turkestan » *(Pîr-i Turkestan)*. Le Coran lui fut enseigné par le Prophète Muhammed et par Ali Murteza. Le premier lui enseignait les sciences exotériques, le second les sources ésotériques.

Hadji Bektach avait le pouvoir d'entrer en transe et c'est en état de transe qu'il fut transporté à La Mecque et qu'il reçut le titre de Hadji.

Un jour, il reçut un message télépathique d'Ahmed Yesevi qui se trouvait à Yesi, au Turkestan[16]. En un clin d'œil, Hadji Bektach se transporta au Turkestan et atterrit sur le seuil de la demeure du Maître. Celuici lui donna l'investiture et l'envoya au pays de Rûm afin qu'il y devînt le *Pîr* (le Maître) des Abdal de Rûm, pays où abondaient les initiés, les extatiques et les illuminés. Pour lui indiquer le chemin, le maître du Turkestan lança dans les airs une branche de mûrier enflammée. Hadji Bektach se métamorphosa en colombe et vint se poser sur un rocher à Soludja Karaöyük (actuel Hacıbektaş).

Mais les derviches de Rûm dont le *Pîr* était Karadja Ahmed, voulurent s'opposer à la venue de ce derviche venu du Khorassan, c'est-à-dire des pays du « Soleil Levant »[17]. Un derviche de Rûm se métamorphosa en faucon et s'envola dans l'intention d'attraper la colombe. Mais Hadji Bektach reprit sa forme humaine et attrapa le faucon par la gorge. Il lui dit : « Moi, je suis venu vers vous sous la forme d'une colombe. Si j'avais pu trouver une forme plus douce, je l'aurais prise. Mais vous, vous m'avez accueilli sous une forme cruelle ! »

Aux derviches de Rûm venus lui prêter hommage, il dit : « Je fais partie des initiés du Khorassan *(Horasan erenleri)*. Je viens du Turkestan. Mon maître est Ahmed Yesevi, le maître des quatre-vingt-dix-neuf mille derviches du Turkestan. Ma lignée vient de Muhammed-Ali. Mon initiation vient de Dieu. »[18]

Ce récit révèle un esprit de syncrétisme et de tolérance qui se retrouve dans la religiosité des peuples turcs[19]. Il reflète aussi la naïveté et la fraîcheur d'une foi islamique nouvellement acceptée, mais qui ne s'est pas encore libérée du chamanisme ancestral.

Ce syncrétisme devient encore plus apparent dans les récits décrivant les cérémonies des derviches Abdal sur le Hırka Dağı.

[15] *Ibid.*, p. 68-70.

[16] Actuellement Yesi se trouve au Kazakhstan.

[17] Khorassan désignait non seulement l'actuelle province iranienne, mais également les contrées situées à l'est de l'Iran, y compris la Transoxiane.

[18] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 70-72.

[19] Cf. Louis BAZIN, *Manichéisme et syncrétisme chez les Ouïghours*, p. 23-38 ; I. MÉLIKOFF, *Esprit de tolérance et supraconfessionnalisme dans la poésie populaire turque*.

Les Turcs anciens vénéraient la montagne et l'arbre, deux éléments liés à leur culte.

Ils montaient sur les montagnes afin de se rapprocher du monde des divinités. Les inscriptions de l'Orkhon mentionnent l'Ötüken, région montagneuse et boisée située dans le cours supérieur de l'Orkhon et qui était considérée comme le centre du pouvoir[20].

Lorsque les Turcs durent abandonner leur ancienne demeure dans l'actuelle Mongolie, la montagne ne resta pas moins liée à l'idée de la proximité de la divinité.

Dans le *Livre de Dede Korkut*[21], la mère à la recherche de son fils adresse ses imprécations au Kazılıg Tağ qu'elle rend responsable de la mort de son enfant. Revenu à la vie, celui-ci dit à sa mère de ne pas accuser injustement la montagne car celle-ci n'a pas commis de faute.

Hadji Bektach a lui aussi sa montagne sacrée : c'est le *Hırka Dağı*, le « Mont du Froc ». Il y montait avec ses Abdals. Les derviches allumaient un feu avec les branches des genévriers qui y poussaient et tournaient quarante fois autour de ce feu. Un jour, en état de transe, Hadji Bektach retira son froc *(Hırka)* et le jeta dans le feu. Depuis ce jour, cette montagne fut appelée le « Mont du Froc » *(Hırka Dağı)*[22].

Hırka « froc » est un des objets sacrés transmis lors de l'initiation d'un derviche. « Revêtir le froc » signifie « recevoir l'initiation ».

Le *Hırka Dağı* est un mont volcanique qui culmine à 1 670 mètres d'altitude. Il se trouve à 15 kilomètres au sud-est du bourg de Hacıbektaş. Hadji Bektach et ses Abdals avaient l'habitude de gravir cette montagne où ils allumaient des feux et faisaient le *sema'* [23]. Ils y rencontraient les *ga'ib erenleri*, les « êtres invisibles » qui, attirés par la fumée des branches de genévrier incandescentes, venaient se joindre aux derviches. Les *ga'ib erenleri,* qui dans la tradition musulmane devinrent les quarante saints régissant le monde, étaient également les esprits tutélaires du chamanisme sans la présence desquels aucune cérémonie ne pouvait avoir lieu[24]. La fumée produite par la fumigation du genévrier servait d'appel aux êtres invisibles.

Parfois, les êtres invisibles devançaient l'appel et envoyaient un signe pour avertir les derviches de leur présence. Dans un passage du *Vilâyetnâme,* il est raconté comment Hadji Bektach vit deux chandelles allumées sur le *Hırka Dağı* et prévint aussitôt ses Abdals que c'était un appel des êtres invisibles. Gravissant la montagne, ils restèrent trois

[20] Cf. Louis BAZIN, *op. cit.*, p. 24. Alessio BOMBACI, *Histoire de la Littérature turque*, p. 14, 79.

[21] Cf. *Le Livre de Dede Korkut*, trad. et présenté par L. BAZIN et A. GÖKALP, p. 69-71.

[22] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 74-75.

[23] *Sema'* : danse circulaire des derviches autour d'un centre dans le but de provoquer l'état de transe. Dans le *Vilâyetnâme*, la fumigation du genièvre contribue à provoquer la transe.

[24] Cf. Vladimir BASILOV, *Šamanstvo…, op. cit.*, p. 229-278. *Hadji Bektach…*, p. 17-19.

jours en compagnie de ces esprits tutélaires puis redescendirent. Mais le temps s'était arrêté et personne ne s'était aperçu de leur absence[25].

Si le mont sacré appartient au chamanisme, il en est de même de l'arbre sacré qui représente l'axe cosmique reliant le ciel et la terre et qui permet la communication avec les esprits des mondes supérieur ou inférieur.

L'arbre est toujours présent symboliquement dans les séances de chamanisation. En Asie Centrale, c'est en général un bouleau dont on a enlevé l'écorce et qui est dressé au milieu de la tente après avoir été entaillé pour permettre l'ascension du chaman vers le ciel.

Dans le *Vilâyetnâme,* l'arbre sacré c'est le genévrier, *ardıç*. Aujourd'hui, le *Hırka Dağı*, paraît plutôt déboisé, mais dans le *Vilâyetnâme,* il est décrit comme étant couvert de genévriers. Hadji Bektach aimait aller s'asseoir sous les genévriers. Il montait avec ses Abdals pour y accomplir des cérémonies. C'est là aussi qu'il recevait ses hôtes de marque. Selon une tradition postérieure à la vie du saint et qui cherchait à le rattacher à la dynastie ottomane, Hadji Bektach rencontra un jour Ertuğrul et lui prédit que le sultanat reviendrait à sa lignée. Cette rencontre eut lieu sur le *Hırka Dağı*, « sous le genévrier » *(ardıç ağacının dibinde)*[26].

À propos du genévrier, le regretté Bedri Noyan, dede-baba bektachi, rapporte une jolie légende, sans doute tardive, mais qui mérite d'être rappelée.

Un jour où le temps n'était pas clément, Hadji Bektach monta sur le sommet du *Hırka Dağı*, là où poussait son genévrier préféré. Il lui dit : « Ô genévrier, recouvre-moi de tes branches et de ton feuillage. Je te revaudrai ce service demain, au Jour du Jugement ! » Aussitôt, le genévrier se plia de façon à former une tente avec ses branches et son feuillage. Hadji Bektach y entra et y accomplit sa prière. Ce genévrier fut appelé le « genévrier chamelet » *(devecik ardıcı)*[27]. Cette tradition proviendrait d'un manuscrit du *Vilâyetnâme,* de la collection privée de Bedri Noyan. Elle cherche à donner une dimension islamique à un arbre qui appartient à la tradition chamanique. Mais la légende n'est pas dépourvue de poésie.

Il a été démontré par les ethnologues russes qui ont étudié le personnage du chaman à travers les âges jusqu'à l'époque moderne, que celuici, lorsqu'il chamanise, a besoin de rester en possession de toutes ses facultés et doit par conséquent savoir contrôler ses états de transe. Ceuxci sont obtenus par sa force de volonté et par autosuggestion, c'est-à-dire en dehors de tout moyen artificiel de mise en extase[28]. Ceci n'est cepen-

[25] *Hadji Bektach…*, p. 80.

[26] *Ibid.*, p. 81.

[27] Cf. Bedri NOYAN, *Haci Bektaş'ta Pir evi ve diğer ziyaret yerleri*, İzmir, 1965, p. 86-87.

[28] Cf. Vladimir BASILOV, *Šamanstvo…*, *op. cit.*, p. 106-142.

dant pas le cas pour les derviches, Abdals ou Kalenders. Dans certains ordres hétérodoxes, l'usage des stupéfiants était même préconisé[29]. Le moyen le plus commun était l'usage du haschisch. Ainsi, Ibn Battuta qui parcourut l'Anatolie au XIVe siècle, notait que les Turcs, bien qu'étant de bons musulmans sunnites, faisaient usage de haschisch et que celui-ci n'était pas réprouvé. Il notait aussi que les femmes turques ne se voilaient pas[30].

L'usage du haschisch se trouve fréquemment mentionné dans la littérature turque. Ainsi par exemple, dans le roman épique d'Abu Muslim, écrit au XIVe siècle pour l'émir de Kastamonu, Kötürüm Bayezit, nous voyons apparaître un derviche vêtu de feutre, armé d'un gourdin et d'une sarbacane, qui est qualifié de « mangeur de haschisch » et « buveur de chanvre »[31].

Dans la poésie populaire, Kaygusuz Abdal, derviche bektachi mort en 1444, qui fut disciple de Abdal Musa et qui repose près de son maître, dans son mausolée à Tekkeköy près d'Elmalı, fait souvent allusion dans ses vers au haschisch qu'il appelle « l'herbe des amoureux »[32]. D'autres poètes, tels Hayreti et Hayali au XVIe siècle, ont célébré dans leurs vers les bienfaits du haschisch et de l'opium[33].

Le terme *kaygusuz*, « insouciant », désigne chez les Bektachis celui qui a recours aux stupéfiants[34]. Le mot utilisé par Kaygusuz Abdal et les autres poètes adonnés au haschisch ou à l'opium, est *beng* ou *esrar*.

Dans le *Vilâyetnâme* de Hadji Bektach, il n'est pas fait allusion au haschisch, ni à l'opium, ni à aucune boisson alcoolisée. Il y a cependant un arbre qui est très souvent mentionné et qui prend l'aspect d'un arbre sacré : c'est le genévrier. Celui-ci pousse sur le *Hırka Dağı* : le mont sacré sur lequel pousse l'arbre sacré.

Hadji Bektach et ses Abdals montent fréquemment sur le *Hırka Dağı* où poussent les genévriers. Ils y allument des feux et font le *sema'*[35], la

[29] Cf. Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 106-108. L. Massignon cite parmi les moyens de mise en extase utilisés par certains kalenderi, le haschisch, l'opium, le café, la danse extatique utilisée par les Mevlevis, le déchirement des vêtements chez les Rifâ'is, ainsi qu'un moyen qu'il juge extrêmement suspect : le « regard platonique ». Voir aussi Max MEYERHOF, E. I[1], s.v. *Hachich*. A.Y. OCAK, *Osmanlı İmperatorluğunda marjinal sufîlik : Kalenderîler*, Ankara, 1992, p. 177-182.

[30] Cf. Ibn BATTUTA, *Voyageurs arabes*, Gallimard, 1995, p. 633.

[31] Cf. I. MELIKOFF, *Abu Muslim, le « porte-hache » du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, 1962, p. 39, 63, 125, 137-138.

[32] Cf. A. GÖLPINARLI, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul, 1963, p. 214, 251-252.

[33] Cf. A.Y.OCAK, *Kalenderîler*, p. 179-180.

[34] Cf. A. GÖLPINARLI, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, p. 120-121. Il n'est pas possible d'interpréter les vers de Kaygusuz Abdal comme une simple expression de l'amour mystique, comme l'a supposé A. GÜZEL, *Kaygusuz Abdal*, Ankara, 1984, p. 77, 165, 260, 294.

[35] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 74-75, 78, 80-81, 84-86, 90, 131.

danse circulaire des derviches, accomplie dans le but d'obtenir l'état de transe. Celui-ci est provoqué dans le *Vilâyetnâme* par la fumigation du genévrier.

Le genévrier mentionné avec insistance, revêt un caractère sacré. C'est sur le *Hırka Dağı*, assis sous les genévriers, que, comme nous l'avons vu Hadji Bektach, énonça sa prophétie à Ertuğrul.

Dans un autre passage, Hadji Bektach en état de transe, jette son froc dans le feu après avoir accompli le *sema'*. À la fin de la cérémonie, il en fait disperser les cendres afin d'effacer toute trace de sacralité.

Le genévrier, c'est l'arbre des chamans. Ses branches jetées dans le feu, dégagent une fumée qui a des effets hallucinogènes[36]. Les fumées du genévrier font descendre les « êtres invisibles », esprits tutélaires du chaman, sans lesquels aucune cérémonie n'est possible. C'est grâce au genévrier que s'établit le rapport entre ce monde et celui des esprits.

Les savants russes ont signalé, depuis la fin du XIXe siècle, l'utilisation du genévrier durant les séances de chamanisation. Ils précisent qu'il s'agit d'une espèce de genévrier arborescent, à feuilles persistantes et thurifères, qui pousse à haute altitude. Les feuilles sont fortement odoriférantes. Utilisées en fumigation, leurs vapeurs sont hallucinogènes.

Le genévrier est considéré comme un arbre sacré et il est vénéré comme étant le symbole du monde des esprits. Il est utilisé dans les rites de purification[37] et comme moyen de mise en extase.

Ces pratiques sont signalées dans l'Hindou-Kouch, au Kafiristan (Nuristan), au nord-ouest de la Mongolie, chez les Bouriates, les Kazakh et les Kirghiz.

Dans ces régions, il n'y a pas de séance de chamanisation sans fumigation de genièvre. Ainsi, pour préserver l'enfant nouveau-né des mauvais esprits, on promène autour du berceau des branches enflammées de genièvre. Pour chasser les djinns qui ont peur du genièvre, on attache à l'enfant une brindille de l'arbre sacré. Il est aussi d'usage de se frotter les gencives avec les cendres recueillies dans l'âtre où a brûlé le genièvre.

En plus de la fumigation, le chaman mâche les feuilles de genièvre pour accélérer son état de transe. Chez les Bouriates, bouddhistes de rite tibétain mais fortement influencés par le chamanisme, lorsque le *bakhshi*

[36] Cf. Viviane LIEVRE et Jean-Yves LOUDE, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, Paris, 1990, p. 50-58, 475-478, surtout 492-500. Je dois beaucoup à cet ouvrage qui m'a été indiqué par mon collègue et ami Jean During. Plus tard, comparant les renseignements donnés par ce livre aux notes que m'avait envoyé le regretté Vladimir Basilov, tirées d'ouvrages de savants russes, je pus confirmer et approfondir les hypothèses suggérées par le Vilâyetnâme.

[37] Pour le genévrier utilisé comme moyen de purification, voir S.G. KARMAY, *Les dieux du terroir et les genévriers : un rituel tibétain de purification*, J.A., t. 285, 1995, 1, p. 161-207.





jette dans le feu de l'âtre les branches de genièvre, il allume en même temps une lampe sur l'autel des Burkhans bouddhiques[38].

La variété de genévrier propre à provoquer l'extase est le *juniperus excelsa* ou *macropoda* qui pousse à haute altitude, au-delà de la zone des conifères. Il garde sa verdure en hiver. Les fumées de ce genévrier ont un effet toxique et stupéfiant. Dans les séances chamaniques, il est utilisé comme hallucinogène, au même titre que le *soma* des Iraniens, le cannabis ou haschisch, ou l'*amanita muscaria*, le « champignon sacré »[39].

Dans les hautes montagnes, le genièvre est le seul combustible disponible. En brûlant, il dégage une colonne de fumée épaisse aux propriétés olfactives puissantes, qui devient comme un axe cosmique reliant le ciel et la terre. Les fumées provoquent l'état de transe, la musique et la danse prolongent son effet. Cela permet la descente des esprits tutélaires, les *ga'ib erenleri*, les « êtres invisibles » qui ont donné leur nom à la cérémonie rituelle des alevis : *Erenler cemi'*, « l'assemblée des initiés » ou « assemblée des élus ».

Grâce à l'état de transe entretenue par les chants rituels et la danse circulaire dont le mouvement suggère le vol d'un oiseau — la grue cendrée en l'occurrence — et donne l'illusion du vol magique, le derviche accomplit des miracles tout comme le chaman.

Le genévrier est toujours considéré comme un arbre sacré. Il fait encore l'objet d'un culte. On vient attacher des objets votifs à ses branches en faisant des vœux. Pour renforcer l'effet miraculeux attendu de l'arbre sacré, on y ajoute le sacrifice d'un mouton. J'ai eu l'occasion de me rendre compte l'été dernier de la survivance et de la pérennité de ce culte.

La découverte des propriétés du genévrier et son importance dans les sociétés archaïques eurent sur moi un effet de surprise. Cet effet fut plus grand encore lorsque je me rendis compte que le *Vilâyetnâme* de Hadji Bektach en contenait la preuve. Cela a largement contribué à changer l'image que je m'étais faite du saint populaire turc.

C'est encore sous l'effet de cette surprise qui mettait en lumière le côté chamanique de Hadji Bektach que je voulus partir à la recherche d'une éventuelle persistance du caractère sacré du genévrier.

[38] Pour les renseignements donnés par les ethnologues russes et dont je suis redevable au regretté Vladimir Basilov, voici quelques-uns des textes qu'il m'a communiqués : KAYUM-NASYROV, *Poverja i obrazy Kazanskix Tatar, obrazovavšiesja pomimo vlijanija na žizn' ix sunnitskago magometanstva*, Zapiski Imperatorskago Russkago Geografičeskago obščestva po otdeleniju etnografii t. VI, Saint-Pétersbourg, 1880 ; G.N. POTANIN, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii*, Rezul'taty putešestvija ispolnennago v 1876-1877 godax po poručeniju Imperatorskago Russkago Geografičeskago obščestva, vypusk II materialy etnografičeskie, Saint-Pétersbourg, 1881 ; G.N. POTANIN, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii*, vypusk IV, Saint-Pétersbourg, 1883 ; B.X. KARMYČEVA, *Etnografičeskoe izučenie narodov Srednej Azii i Kazaxstana v 1920-e gody*, Polevye issledovanija ; F.A. Fiel'struna, *Očerki istorii russkoj etnografii, Fol'kloristiki i antropoligii,* vyp. *X,* Moscou, 1988.

C'était le 16 août 1999, pendant les festivités annuelles de Hadji Bektach et à la veille des terribles tremblements de terre qui allaient assombrir mon séjour estival en Turquie. Je venais de recevoir le prix qui est attribué chaque année à un travail consacré au saint. En sortant de la cérémonie, quelques personnes du Comité Hadji Bektach vinrent me demander ce qui me ferait plaisir. Il était encore tôt dans l'après-midi. Je leur demandai d'aller sur le *Hırka Dağı* dont j'avais plusieurs fois parlé dans mes écrits. Je demandai s'il y avait encore des genévriers sur la montagne qui me paraissait quelque peu déboisée vue de loin. Nous nous mîmes en route par des chemins bosselés et caillouteux. Le *Hırka Dağı* s'élevait à une quinzaine de kilomètres du bourg de Hacıbektaş.

Si le sommet paraissait aride, dans sa partie inférieure la montagne était verte et boisée malgré l'été chaud et sec de la Cappadoce.

Nous nous arrêtâmes dans une ferme isolée pour demander notre chemin. Nous y fûmes accueillis par trois générations de femmes, bientôt rejointes par le fermier et son jeune fils. La ferme paraissait rudimentaire mais il devait y avoir cependant la télévision, car les femmes me reconnurent, ayant regardé la cérémonie qui s'était déroulée ce matin-là à Hacıbektaş. Nous leur demandâmes s'il y avait des genévriers sur la montagne. Elles montrèrent une certaine animation et me dirent : « Ah ! Vous voulez faire une prière et offrir un sacrifice ! C'est loin jusqu'aux genévriers. Il y a aussi là-bas les ruines d'une église ».

Le jeune garçon s'offrit pour nous montrer le chemin. Celui-ci était impraticable en voiture. Nous dûmes marcher à pied, à travers des champs non défrichés. Nous arrivâmes d'abord à l'emplacement où s'était élevée une église. Les ruines étaient très anciennes et j'étais incapable d'y mettre une date. Seules les fondations étaient visibles.

On trouve en effet des villages chrétiens mentionnés dans le *Vilâyetnâme*. Hadji Bektach y accomplit un miracle en ressuscitant un enfant chrétien dans un village tatar[40]. Au XIIIe siècle, les Mongols se montrèrent plutôt favorables aux chrétiens, en particulier aux nestoriens. Hulagu qui est mentionné dans le *Vilâyetnâme,* bien que sous un nom différent[41], avait la réputation de protéger les chrétiens[42].

Nous ne pûmes cependant atteindre les genévriers qui se trouvaient à environ 8 kilomètres de là où nous étions, et le crépuscule commençait déjà.

Sur le chemin du retour, nous nous arrêtâmes chez les fermiers qui nous offrirent un ayran délicieux. Mes compagnons me dirent qu'ils

[39] Ces renseignements qui proviennent de l'ouvrage de V. LIEVRE et J.-Y. LOUDE (voir note 36) concordent parfaitement avec les données fournies par les ethnologues russes (voir note 38).

[40] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 75-76, 90.

[41] *Ibid.*

[42] Cf. Guillaume DE RUBROUCK, *Voyage dans l'Empire Mongol*, trad. et commentaire de Claude et René Kappler, Paris, 1985, p. 42-52.

retourneraient plus tard chercher les genévriers et me promirent de m'en envoyer une branche. Ceci causa une grande émotion chez les femmes : « Vous ne pouvez pas faire cela, s'écrièrent-elles, ce sont des arbres sacrés ! Si vous coupez une branche, cela vous portera malheur. Quelqu'un dans votre famille mourra ! » Ainsi, le genévrier était toujours considéré comme un arbre sacré. On lui faisait des sacrifices. On allait prier et faire des vœux près de lui.

Le caractère sacré du genévrier avait déjà été signalé chez les Tahtadjis de la région d'Elmali[43]. Je venais d'en recevoir une preuve directe et personnelle[44].

J'éprouve quelques scrupules à décevoir ceux qui s'entêtent à voir en Hadji Bektach un saint musulman traditionnel, respectueux des prescriptions de la religion, voire un descendant du Prophète.

Oublierait-on que Cheykh Aflâki rapporte que Mevlâna Djelâleddin Rumi, contemporain de Hadji Bektach, lui reprochait de ne pas suivre les coutumes du Prophète, de ne pas accomplir les prières canoniques et de ne pas observer les apparences extérieures de la religion ?[45]

Nous avons l'habitude de nous le représenter sous les traits d'un vieillard doux et bienveillant, coiffé d'un bonnet de feutre blanc et tenant dans ses bras un cervidé, symbole de douceur, et un petit lion, symbole de force.

Cette description convient aux paroles qu'il a dit aux derviches de Rûm venus, métamorphosés en faucon, afin de s'opposer à son arrivée en Anatolie : « Je suis venu vers vous sous la forme d'une colombe. Si j'avais pu trouver une forme plus douce, je l'aurais prise. Mais vous, vous m'avez accueilli sous une forme cruelle ! »[46]

Reportons-nous à l'aspect extérieur de Hadji Bektach tel qu'il est décrit dans le *Vilâyetnâme* : il a les cheveux, les sourcils et la barbe rasés, mais il porte de longues moustaches. Il est coiffé d'un bonnet de feutre probablement fait de poils de chèvres, car à Soludja Kara Öyük (le nom ancien de Hacibektaş) les cardeurs travaillaient cette laine dont ils fabriquaient le *Elifi tadj*, coiffure en feutre blanc des Bektachis qui deviendra aussi celle des Janissaires. Il portait une tunique probablement courte[47]. Il est fait également allusion à une ceinture et à son froc *(hırka)* qu'il jeta dans le feu en état de transe.

[43] Cf. Kemal Özbayrı, *Tahtacılar ve Yörükler*, Paris, 1972 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Institut Français d'Istanbul, XXIII), p. 16-17 ; J.-P. Roux, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, 1970 (Bibl. Arch. et Hist. de l'Institut Français d'Istanbul XXIV), p. 148-159, 179, 211.

[44] Je remercie M. Uluş Dinçer, membre du Comité Hacibektaş, et ses compagnons, qui ont bien voulu retourner sur le Hırka Dağı où ils ont pris les photos que j'ai le plaisir de publier ici et qu'ils m'ont envoyées, ainsi que des baies des genévriers sacrés.

[45] Voir Eflakî, *Menâkibul-Arifin*, éd. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1959, I, p. 381-383, 498.

[46] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 72.

[47] Cf. *Hadji Bektach…*, p. 74, 84-85. La tunique laisse apercevoir les parties intimes de son corps lorsqu'il grimpe sur le pommier.

Cet aspect extérieur n'est pas sans rappeler les miniatures de Siyah Kalem qui a immortalisé la vie d'un campement de nomades dans les steppes de l'Anatolie médiévale[48].

Il convient aussi de rappeler la description qu'a donnée Kaygusuz Abdal, au XVe siècle, d'un derviche guérisseur, vêtu de son froc et de son manteau de laine grossière :

Rûm Abdallarî gelür « Ali dost » deyü
Hırka giyer Aba deyü post deyü
Hastalar gelür derman isteyü
Sağlar gelür Pir Abdal Musa'ya[49].
« Les Abdal de Rûm viennent en invoquant le nom d'Ali
Ils portent le froc, le manteau, la peau de mouton.
Les malades viennent leur demander la guérison
[mais] les bien portants vont chez mon maître, Abdal Musa ».

Combien plus vivante et plus véridique nous paraît la figure de Hadji Bektach replacée dans le milieu qui fut le sien. Et combien plus touchante aussi l'évocation de ce saint qui fut à la fois un guérisseur, un homme du peuple et un humaniste.

[48] Cf. M.S. İPŞİROĞLU et S. EYUBOĞLU, *Fatih albümüne bir bakış*, İstanbul, 1955 ; Beyhan KARAMAĞARALI, *Muhammed Siyah Kalem'e atfedilen minyatürler*, Ankara, 1984.

[49] Cf. Fuat KÖPRÜLÜ, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, 2e éd., Ankara, 1966, p. 301-302.

Irène MELIKOFF, *La montagne et l'arbre sacré de Hadji Bektach*

Les Turcs anciens vénéraient la montagne et l'arbre, deux éléments liés à leur culte. La montagne évoquait la proximité de la divinité. L'idée de la montagne sacrée se retrouve dans les inscriptions de l'Orkhon, dans le *livre de Dede Korkut* et aussi dans le *Vilâyetnâme* de Hadji Bektach. La montagne sacrée de Hadji Bektach c'est le Hırka Dağı, « Le Mont du Froc ». Il s'y rendait avec ses derviches pour y prier. Ils allumaient un feu avec les branches des genévriers qui y poussaient et tournaient autour de ce feu en faisant le *Sema*, la danse circulaire des derviches. Le Hırka Dağı est un mont volcanique situé à 15 kilomètres au sud-est du bourg de Hacıbektaş. La fumée produite par la fumigation des genévriers a des propriétés hallucinogènes. Elle attirait les *ga'ib erenleri,* les « êtres invisibles » qui étaient les esprits tutélaires du chaman avant de devenir, dans la tradition musulmane, les quarante saints qui régissent le monde. C'est pourquoi le genévrier est l'arbre sacré du chamanisme. La fumée produite par la fumigation de ses branches établit un rapport entre ce monde et celui des esprits. Le caractère sacré du genévrier est toujours apparent dans les campagnes anatoliennes. On lui offre des sacrifices, on suspend à ses branches des objets votifs. Il est considéré comme sacrilège d'en couper les branches.

Irène MELIKOFF, *The sacred mountain and tree of Hadji Bektash*

The ancient Turks worshipped the mountain and the tree, considered as sacred. On the top of the mountain they felt nearer to divinity. The sacred mountain is mentionned in the Orkhon inscriptions, in *The book of Dede Korkut* and in the *Vilâyetnâme* of Hadji Bektash. The latter's sacred mount is the Hırka Dağı " the Mount of the Cowl ", an ancient vulcano situated about 15 km South-East of Hacibektaş. The Saint and his dervishes would climb up the mount, light a fire from the branches of the junifer trees which grew on the top of it and dance around the fire. The smoke of the burning junifer is intoxicating and for that reason the junifer became the sacred tree of the Shamans. The smoke of its burning leaves brings a connection between our world and the spiritual world. It appeals to the *ga'ib erenleri*, the guardian spirits of Shamanism, who became later on the forty guardian saints of the world according to Islamic tradition.

In Anatolian folklore, junifer is still considered as a sacred tree. Sacrifices are made to it, votive offerings are hung to its branches. It is considered as sacrilegious to cut off one of its branches.

UNE PAGE DES RELATIONS MAGYARO-OTTOMANES VERS LA FIN DU XVe SIÈCLE*

Au cours de mes recherches dans le département des manuscrits de la Bibliothèque du Vatican mon attention a été attirée par un document, conservé dans la collection *Maniscritti Ottobiniani greci* sous le nº 469 B. En principe ce fonds n'est pas une collection slave mais on y trouve deux manuscrits en cyrillique[1]. Le document en question *(Ottob. gr. 469 B)* n'est pas inconnu : il a été décrit par les auteurs du *Catalogue des manuscrits slaves* de la Bibliothèque apostolique du Vatican qui proposent aussi une datation et une interprétation ainsi qu'une photo du document ajoutée aux illustrations du catalogue[2]. Malgré cela, on peut

Ivan Biliarsky est attaché de recherches à l'Institut d'histoire, Académie des sciences de Bulgarie, 52, Shipchenski prohod, bl. 17, 1113 Sofia, Bulgarie.

* Le texte original de la lettre du Sultan Bayazid II au roi Matthieu Corvin a été déjà publiée par mes soins (Iv. BILIARSKI « Писмо на султан Баꙗзид втори до крал Матиач Корвин от 1487 г. », *Ricerche slavistiche,* vol. XLIV, 1997, Roma 1999, p. 61-93), accompagné d'un grand commentaire historique, prosopographique et terminologique. Je me permets tout de même de proposer cette édition française du document à la revue *Turcica*, en tenant compte du fait qu'un texte bulgare, publié dans une revue slavistique italienne ne sera pas assez accessible aux ottomanistes. Dans cet article j'ai ajouté une traduction en français du texte original que j'ai essayé d'améliorer, certaines notes historiques ainsi que quelques observations sur la chancellerie slave des souverains ottomans à Constantinople.

1 L'autre (Ottob. gr. 424) est un fragment de *minaeum* de mois de mai en rédaction serbe de XIVe siècle. Cf. *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae*, descripti praesida ALPHONSO CARDINALI CAPECELATRO, ARCHIEPISCOPO CAPUANO, Romae 1893, p. 236 ; A. DŽUROVA, K. STANČEV, M. JAPUNDŽIĆ, *Catalogo dei manoscitti slavi della Biblioteca Vaticana*, Sofia 1985, nº 95, p. 187-188.

2 *Codices manuscripti graeci Ottoboniani*, p. 260 ; A. DŽUROVA, K. STANČEV, M. JAPUNDŽIĆ, *Catalogo*, nº 96, p. 188-189, cf. l'image CXXXI (où il y a une photo du fascicule tout entier).

dire qu'il manquait une édition critique, ce qui est probablement la raison pour laquelle cette source reste méconnue des études historiques sur l'époque. C'est aussi pour cela que mon attention a été attirée par ce document, émis par la chancellerie du sultan.

Le manuscrit, un fascicule de papier, est composé de quatre feuilles collées. Ces dimensions sont de 1 020 x 240 mm et le cadre du texte écrit est de 890 x190 mm. En raison de ses dimensions spécifiques, le fascicule est conservé entre deux plaques de plastique transparent. Au-dessus du texte se trouve une *tuğra*[4] du sultan. Le texte (65 lignes), est en écriture cyrillique tachygraphe, à l'encre noire, et l'orthographe est serbe. La langue est le slavon (rédaction serbe).[3]

Le document faisait partie du fonds *Ottoboniani greci* en 1748[5] ; il y resta lors de la réorganisation des collections, réalisée vers 1891.

Datation de la lettre, identification de l'expéditeur et du destinataire

On pourrait dater la lettre d'après les données paléographiques et diplomatiques mais cette méthode ne donne qu'un cadre chronologique de quelques décennies. Une étude détaillée du contenu même du texte de la source pourrait nous donner une date beaucoup plus précise.

Malheureusement, il faut souligner que la date de l'édition de la lettre est citée dans le texte mais non l'année, ce qui n'est pas inhabituel dans la pratique de la chancellerie ottomane[6]. Voilà pourquoi nous devons chercher d'autres moyens de la découvrir ; ils sont parfois discutables et pas toujours assez convaincants[7]. Tout d'abord, il faudrait définir le nom des correspondants. Le nom du sultan qui envoya la lettre est cité au début du texte « Ми сꙋлта/н/ баꙗзи/д/ ха/н/ (voir ligne 1). Une information plus précise nous est fournie par la *tuğra* qui se trouve en haut du document : elle nous permet de savoir avec certitude qu'il s'agit du

[3] Selon B. Bojović, *Raguse et l'Empire Ottoman, 1430-1520,* Paris, 1998, p. 152-153, il ne s'agit pas de la langue officielle médiévale, le slavon, mais de la langue « vieux-serbe » ou serbe ancienne beaucoup plus proche de la langue vernaculaire.

[4] Sur la *tuğra* des sultans ottomans cf. P. Wittek, « Notes sur la tuğra ottomane », *La formation de l'Empire ottoman,* Londres, 1982, VI, p. 327-393 ; M. P. Padani, « Centi di diplomatika ottomana », *Archivi per la storia,* 1990, 3, p. 157 suiv. ; V. Stojanov, ***Дипломатика на средновековните извори. Владетелски документи,*** Sofija, 1991, s. 237-246.

[5] J. Ruysschaert, « Ricerche sulla storia dei fondi di manoscritti slavi della Biblioteca Vaticana », in *Tre alfabeti per gli slavi* (Catalogo della mostra), Biblioteca Apostolica Vaticana 1985, p. 88 ; J. Ruysschaert, « La formation des deux fonds de manuscrits slaves de la Vaticane », *Polata knigopisnaja*, 13, 1985, p. 55.

[6] Cf. I. Beldiceanu-Steinherr et N. Beldiceanu, « Documents ottomans en rapport avec l'Europe du sud-est (fin du XIV[e]-début du XVI[e] siècle) », *Kanzleiwesen und Kanzleisprachen im östlichen Europa,* Chr. Hannik ed., Cologne-Weimar-Vienne, 1999, p. 162.

[7] Nous ne savons pas pourquoi les auteurs du catalogue datent le document de 1492. Cf. A. Džurova, K. Stančev et M. Japundžić**,** *Catalogo*, n° 96.

sultan Bayazid II[8]. On peut alors établir que la lettre date du règne de ce souverain (1481-1512).

Évidemment une aussi longue période ne nous donne pas la possibilité d'un commentaire historique plus détaillé. Voilà pourquoi il nous faut identifier le destinataire de la lettre, seulement mentionné comme « roi de Hongrie et de Tchéquie » (voir ligne 2) ; mais cela ne nous aide pas non plus car à cette époque les rois étaient — réellement ou nominalement — Matthieu Corvin et Vladislav II[9].

Nous pouvons essayer de dater le texte en fonction des événements décrits dans la lettre. Pour ce faire, il faut souligner expressément un fait : le document montre clairement que l'État magyar et le sultan étaient en paix à cette époque (lignes 40, 41, 44-45, etc.). Cela pourrait nous fournir un point de départ en dépit du fait que durant la seconde moitié du XVe siècle, la paix entre les deux grands pouvoirs en Europe centrale n'était pas une exception. Au cours des premières années de son règne Bayazid II avait des problèmes avec son frère Cem, qui se trouvait entre les mains d'ennemis des Osmanlis. De son côté le roi Matthieu Corvin était presque toujours en guerre avec les Habsbourg à sa frontière occidentale. Le roi Vladislav II avait encore plus de difficultés internes et externes qui menaçaient même sa légitimité. Tout cela mena à la conclusion de quelques traités de paix durant la période en question : en 1483, une trêve de cinq ans, renouvelée en 1488 pour deux ans[10] ; en 1495, un traité de trois ans[11] ; le 23 août 1503, un traité de paix de sept ans, renouvelé en 1510[12]. La trêve de 1483, prolongée en 1488, a été

[8] B. NEDKOV, *Османотурска дипломатика и палеография*, t. II, Sofia 1972, s. 212 : « Bayazid, fils de Mehmed khan, toujours le triomphant ».

[9] Quant au titre du roi Matthieu, cf. N. RADOJČIĆ, « Pet pisma s kraja xveka », *Južnoslovenski filolog*, XX, Belgrade 1953-1954, s. 363. L'unique thèse lancée dans la littérature attribue le document au roi Vladislav II et date la lettre en 1492 mais il faut expressément noter que le but des auteurs n'était pas une étude scrupuleuse du document en question. Cf. A. DŽUROVA, K. STANČEV, M. JAPUNDŽIĆ, *Catalogo*, nº 96, p. 188-189.

[10] G. HAZAI, « Urkunde des Friedensvertrages zwischen König Matthias Corvinus und dem türkischen Sultan, 1488 », *Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Wolfgang Steinitz zum 60. Geburtstag am 28. Februar 1965 dargebracht. (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen der Sprachwissenschafften Kommission, 5),* Berlin, 1965, p. 145 ; J. VON HAMMER, *Histoire de l'Empire Ottoman*, vol. I, Paris 1840, p. 364 ; G. NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, t. I (1300-1789), Paris-Leipzig-Neuchâtel 1897, p. 21-22, Na 105, 107 ; N. IORGA, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, t. II (bis 1538), Gotha 1909, p. 260 *sq.* ; S. N. FISHER, *The Foreign Relations of Turkey (1481-1512),* Urbana 1948, p. 32 ; K. NEHRING « Matthias Corvinus, Kaiser Friedrich III. und das Reich. Zum hungarisch-habsburgischen Gegensatz im Donauraum », *Südosteuropäischen Arbeiten*, 72, München 1975, p. 184.

[11] J. VON HAMMER, *op. cit.*, I, p. 373-374 ; G. NORADOUNGHIAN, *op. cit.*, I, p. 23 n. 113 ; S.N. FISHER. *op. cit.*, p. 34.

[12] J. VON HAMMER, *op. cit.*, I, p. 383-384 ; G. NORADOUNGHIAN, *op. cit.*, I, p. 24 Na 118, 120 ; S.N. FISHER. *op. cit.*, p. 88.

conclue entre Bayazid II et Matthieu Corvin et les traités suivants furent conclus entre le même sultan et le roi Vladislav II. Nous pensons que le document doit être daté entre 1483 et 1510.

Pour affiner cette datation, il faut épuiser toutes les variantes que le texte suggère. Les renseignements dont nous disposons doivent être étudiés en tenant compte de la mention du gouverneur ottoman de Bosnie — Skender[13] (voir ligne 5) — ainsi que celles, pas très claires, du ban Imre et du ban Fitchor (voir lignes 6-7).

Commençons par le dignitaire ottoman qui est relativement bien connu. Il a été l'un des grands fonctionnaires des sultans Mehmed II Fatih et Bayazid II. Durant leurs règnes il a occupé le poste de gouverneur de Bosnie à plusieurs reprises. Son premier séjour à Sarajevo a commencé vers la fin de 1477 ou au début de 1478 et a duré jusqu'en septembre 1480[14]. Après avoir été beylerbeg de Roumélie, Skender est rentré en Bosnie le 22 août 1485 et il y est resté jusqu'en 1489 ou au début de 1490[15]. Son troisième séjour à Sarajevo dura de 1499 à sa mort en 1505[16]. En tenant compte des autres données, nous pouvons estimer que cette lettre date des années 1485-1489 ou 1503-1505.

L'identification du ban Imre et du ban Fitchor est une tâche beaucoup plus difficile. Les dignitaires magyars portant le nom d'Imre (Emericus) étaient nombreux. C'est pourquoi le nom, très étrange, de « Fitchor » pourrait nous être plus utile. Effectivement on retrouve ce personnage dans les sources. Le ban Ladislas Fychor de Chwla (Ladislas Fychor Móré de Csula) est mentionné dans quelques documents du XVe siècle[17]. On y trouve également celui du ban Emeric Derencsényi[18]. Il est important de noter le fait que tous deux ont été gouverneurs de la ville de Jajce durant la seconde moitié des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix du XVe siècle[19]. Ces observations nous permettent

[13] Sur lui, cf. G. ELZGOVIĆ, *Turski spomenici,* vol. I, Belgrade, 1940, p. 278 ; H. ŠABANOVIĆ. « Босански господар Скендер », *Историски гласник,* br. 1, 1955, *passim.*

[14] KNEŽEVIĆ, *Carsko-turski namjestnici u Bosni-Hercegovini (1473-1878),* U Senju 1887, p. 11 ; C. TRUHELKA, « Tursko-slovenski spomenici dubrovačke arhive », *Glasnik zemaljskog mizeja u Bosni i Hercegovini*, XXIII, 1911, p. 342-343 ; X. ŠABANOVIĆ, « Bosanski gospodar Skender », p. 120.

[15] C. TRUHELKA, *op. cit.*, p. 345 ; ŠABANOVIĆ, « Bosanski gospodar Skender », p. 121-123.

[16] C. TRUHELKA, *op. cit.*, p. 346-347 ; ŠABANOVIĆ, « Bosanski gospodar Skender », p. 123-124.

[17] F. ŠIŠIĆ, « Rukovet spomenika o hercegu Ivanišu Korvinu i o borbama Hrvata s Turcima (1473-1496) », *Starine JAZU,* kn. XXXVII, 1934, n. 60 p. 295-296, n. 64 p. 301.

[18] Durant la seconde partie des années quatre-vingt du XVe siècle il était ban de Jajce et puis, ayant été nommé ban de Croatie, il fut tué par les Osmanlis dans la bataille d'Udbina en 1493. Cf. F. SZAKÁLY, « Phases of Turco-Hungarian Warfare Before the Battle of Mohács (1365-1526) », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae,* 33, 1, 1979, p. 102.

[19] F. ŠIŠIĆ, *op. cit.*, n. 60 p. 295-296 ; L. THALLOCZY, *Povijest (banovine, grada i varoši) Jajca (1450-1527),* Zagreb 1916, p. 127, 233.

d'affiner la datation du document qui a dû être rédigé entre 1485 et 1490. Comme argument supplémentaire, on peut citer le fait que le ban Ladislas Fychor mentionné plus haut (qui est effectivement la seule personne à porter ce nom d'après les renseignements qui nous sont parvenus et dont les activités étaient liées à un autre personnage portant le nom de Imre = Emericus) est mort probablement avant 1505[20].

On peut alors situer la date de la rédaction de la lettre dans la seconde moitié des années quatre-vingts du XVe siècle. Pour préciser l'année, il faut prendre en compte les excuses du sultan pour l'assassinat de l'ambassadeur du roi magyar au pied des murs de Smederevo. Au cours des années 1485-1490 quelques ambassadeurs remplissaient des missions entre les deux États et l'une d'entre elles avait fini tragiquement. Après sa rencontre avec le sultan Bayazid II, l'ambassadeur Démètre Jakšić fut tué sur le pont dit Jesavski près de Smederevo par Ghazi Mustafa, résultat d'une querelle personnelle[21]. La description de cet événement dans les sources narratives est identique au récit de notre document : dès lors, la coïncidence fortuite peut être exclue.

Ces événements nous donnent déjà la possibilité de dater notre document avec précision, une fois fixée la date de la mort de Démètre Jakšić. Il n'y a pas d'unanimité à ce sujet dans les sources. Dans certaines généalogies et chroniques serbes sont indiquées des années différentes et les mois cités sont tantôt septembre, tantôt octobre, voire novembre[22]. Les événements autour de la mort de Démètre Jakšić sont aussi rapportés dans une lettre de César Valentini[23], datée du 31 décembre 1487, mais il faut corriger cette date selon le nouveau calendrier et le commencement de l'année au 1er janvier, ce qui donne la date du 31 décembre 1486. La mort de Démètre Jakšić doit alors être fixée à l'automne de 1486. Ces conclusions coïncident avec celles de l'historiographie moderne yougoslave qui fixe l'assassinat de cet ambassadeur magyar d'origine serbe au 6 novembre 1486[24].

Après avoir daté les événements décrits dans la source, il est beaucoup plus facile de préciser la date de la lettre. À la fin du document il est noté qu'elle fut rédigée à Hadrianople (ѹ Дренополю). Suit l'indication : « месеца генара в҃ дан ». Nous pouvons alors fixer précisément la date de notre document : le 2 janvier 1487, soit environ deux mois après

[20] L. THALLOCZY, *op. cit.*, p. 127.

[21] J. VON HAMMER, *op. cit.*, I, p. 368-369.

[22] Lj. STOJANOVIĆ, ***Стари српски родослови и летописи***, **Зборник за историїу, їезик и каи'евност српског народа, прво оделеае, кн. Ыє, Београд-Сремски Карловци** 1927, s. 120 n° 277, s. 255 n° 798, s. 298 n° 1242.

[23] *Magyar diplomatikzai emlékek. Mátyás Kiraly Korából 1458-1490. Monumenta Hungariae historica*, IV, Red. Par Iv. Nágy et A. Nyáry, vol. III, Budapest 1877, p. 376.

[24] A. IVIĆ, ***Историїа Срба у Воїводини од наїстариїины времена до осниваа потископоморичке границе*** *(1703)*, (**Каиге Матице српске, Бр.** 50), Novi Sad, 1929, p. 28 ; **и. *Историїа Срба у Угарскоï*, Летопис Матице српске, ка.** 254, 1909, p. 32.

l’assassinat de l’ambassadeur magyar. On peut ainsi avancer l’hypothèse que la lettre de Matthieu Corvin du 25 juin 1487 signée à Neustadt faisait partie de la même correspondance avec le sultan Bayazid II[25].

LE TEXTE

Nous présentons le texte ligne par ligne en suivant l’original du manuscrit. Nos interventions dans le texte, sauf les tirets, sont présentées entre crochets [ ]. La voyelle « ъ » présente seulement la forme de l’écriture du scribe.

Bibliotheca Apostolica Vaticana
Ms. Ottob. gr. 469 B

Ми сȣлта҃/н/ Баꙗзи/д/ ха҃/н/. мило’/с/ⷮтиѡ/м/. бѡжиѥю. вели ки. и сй/л/ни ца/р/. пишем/о/ /с/ⷮвѣ̃/т/ломȣ. и
ȣзмѡ/ж/номȣ поглавию. кралю ȣгь/рс/ⷦомȣ. и че/ш/комȣ и ине/м/ зе/м/лꙗ/м/. братȣ нашем/ȣ/
любимомȣ. и пѡ/ч/теномȣ. и родȣ прѣдрагѡмȣ. посилам/о/ радо/с/ⷮть и веселиѥ
по те/м/ ведом/о/ да ѥ кралѣ̃/вс/ⷮтвȣ ви. се да ѿ бѡса҃/нс/кога го҃/сд/ра слȣге и /с/ⷦлава ца/р/
ства ми /с/ⷦкендера лю/д/ѥ дошь/т/.и книге донесъ҃/в/. такѡ /ї/казȣю. пѡ /з/гѡде пѡкь-
лиса ра кралѣ̃/в/тва (sic !) ти. людиѥ пеши. и коници сьбра/в/ши се. съ имри/х/ банѡ/м/
и сь фичо/р/ банѡ/м/. дошьтши ȣ бѡсне. наше/х/ неколико в/л/аха плений/в/. а неколико
и/х/ исе/к/л. а неколико и/х/ сь женами и з децами и сь иманиѥ̃/м/ /с/ⷦȣпи/в/ отерали и ѿ-
вели. и дрȣгѡ/в/ꙗ. ȣ некоѥ градове. вла҃/с/теле. кои сȣть носили жодȣ.
а ȣздаюки се. ȣ мирȣ. и ȣ любѡ/в/. коꙗ ѥ м/е/гю нам/и/. тере не сȣть носили орȣ-
жиꙗ ꙗко ѥ било потреба и ȣздаюки се терѣ и/х/ ѥ пѡ/ш/ло било мало. па/к/ на-
шего ца/рс/ⷮтва вишеречене банове съ вѡ/їс/ⷦѿ/м/ ȣ некои клисȣра дошь/т/ и наше/м/
люде/м/ засе/т/ши. и ȣчини/в/се бѡ/ї/ни ра/т/ ѿ знамени/х/[26]. и поглавите/х/ и имени знамени/х//х/ мно -

[25] K. Nehring, « Quellen zur ungarischen Aussenpolitik in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts », I, *Levéltári Közlemények,* 47, 1, 1976, p. 116, n. 190.

[26] *Sic* ! Au lieu de « знамени[те]/х/ ».

гѡ люди се ѹзело. а неколико и/х/ ѥ загинѹло ѿ робины ца/рс/тва ми веке двѣ̃/с/те. щ/о/ ѥ сътрѹѥно. да ако ѥ овѡ/ї/зи рабѡте лице и ѹзрѡ̃/к/ згѡд/а/ пѡ̃/к/лиса/рс/ка щ/о/ мѹ се пр/и/-лѹчи. да онъ вишеречени пѡ̃/к/лиса/р/ ѿ бра/тс/тва ви ѹ пѡ̃/к/лиса/рс/тво дошьд. щѥ до/с/тоино. и потрѣбно било ѿ висоте ца/рс/тва м/и/ честь и пѡ/ч/тение мѹ ѥ ѹчинѥ-но. и вишерѣчени пѡ̃/к/лиса/р/. по законѹ. и по подобию пѡ̃/к/лиса/рс/комѹ дошь/д/ и пѡ̃/к/-лиса/рс/тво съвъ/р/ши/в/. и ѹ ца/рс/тво ми се про̃/с/ти/в/. и людиѥ се съ ни/м/ посла̃/в/. съ чъ̃/с/т/ї/-ю и /с/ п̃очътениѥ/м/ ѿправи/в/ и до /С/медерева дошъ/д/ и прокю ни/м/ вѡ/ї/вода /с/ме дере̃/в/ски. и дрѹзи люди съ ни/м/ заѥ/д/но излеза̃/в/ съ чъ/с/тию ѹ варѡ/ш/ ѹлезъ̃/в/. и пѡ̃/к/ лисара близѹ /с/тана доведа/в/ ѿ тле се вѡ/ї/вода. и дрѹзи люди. /с/вакъ на /с/вѡї ста̃/н/ се вратили. пѡ̃/к/лиса/р/ са/м/ съ /с/воѥм/и/ юнаци о̃/с/танѹвъ. ѥда/н/ злодеи. кои ѥ ѹ некои. време съ пѡ̃/к/лисарѡ/м/ вишеречени/м/ некои згѡде ради мѹ се досадило било. ако знао /п/ѡ̃клиса/р/ и нѥгѡве слѹге. ѹ тѡ/ї/ доба. врѣ-ме нашь/д/ злодеи. злоѹчин̃/в/ га ра̃н/и/ и посече. живота нѥгѡва коньць до̃/с/певь. кь бѡ живѥмѹ хотению преминѹ. гѡ̃/с/по/д/ бѡ̃гь. сь/т/вориви небѡ и зе/м/лю. кѡ/ї/ /с/ва зна видима. и невидима. онъ ѥ томѹ и /с/ведѡ/к/ како овѡ/ї/ съ моѥ/м/ х/о/-тениѥ/м/. и съ моѥ/м/ знаниѥ/м/. и съ моїѡ/м/ запове/с/тию. не/с/ть ѹчи чинѥно. и т/а/-ко ми саблѹ коїѡ/м/ се опасѹю. и та ко ми живи синове. и тако ми верѹ кою верѹю. ѹ овоизи рабѡте. ни ѥдина хитро/с/ть ни зло помишлѥ-ниѥ нѣ̃/ст/ ѹчинѥно ѿ ца/рс/тва ми. ни ѿ моѥ гѡ̃/с/ди[27]. ни ѿ /с/клавѡ/в/ ни ѿ робиꙗ. ни ѿ ине/х/ въ/рс/ти люди ца/рс/тва м/и/. ни ѥдина хь/рс/лѡ̃/ї/ть[28]. ни хитро/с/ть не ѥ ѹчинѥна. ѹве/с/ти ца/рс/тва ми ни поми̃/с/лио да овѹи рабѡтѹ ѹчини. и пѡ̃/к/лиса/р/ и/с/ти-

[27] *Sic* ! Au lieu de « гѡ̃/с/[по]ди ».

[28] Le mot n’est pas clair. Il y a une possibilité de le lire хьрслѡсть, mais cela ne nous aide point à saisir le sens.

нѡ/м/ ѻазобра҃/в/ ка҃/к/ва ѥ ѻабѡта била. ере ни е хитро/с/ꙿть ни ѥ/д/на. ни ѥ сь чи-
ѥ/м/ знанию/м/ ꙋчинѥно. и преге сьмь/ѻ/ти своѥ ѥ книгꙋ ꙋписа҃/в/ посла҃/л/ ца/ѻс/ꙿтвꙋ /м/и/
и тꙋи книгꙋ лице/м/ посла/х/ крале/в/твꙋ ти. такѡ ї ни се мни. ѥрѣ како сꙋ и҃/с/ти-
нꙋ разобрале пѿ/к/лиса ѻеве слꙋге и да сꙋть казали и вашемꙋ крале/вс/ꙿтв/ꙋ/
ѥре не ѥ ни ѥдна хитро/с/ꙿть ꙋчинѥна сьда ова и наша /с/ꙿтрана стѡ/ї/
иощ/е/. на м/и/ѻꙋ. и на п/ѻ/ьвѡ/ї/ кле/т/ве. кои ѥ била ꙋчинѥна м/е/гю нам/и/. и тога
и мира. и кле/т/ве ради. краи/ш/никѡ/м/. запове/с/ꙿть и скла-вове ца/ѻс/ꙿтва ми. посла҃/в/
тв/ѻ/ьдомѡщно запрети҃/в/. вашега крале҃/вс/ꙿтва владанию нек/т/о да не доса-
ди/т/. ми/ѻ/ и приꙗзнивꙋ любѿ/в/ да сьблꙋдꙋ. и по згоде пѿ/к/лисареве краи/ш/никѡ/м/.
запрѣти҃/в/. кни҃г/и/ ї запове/с/ꙿти ца/ѻс/ꙿтва ми посла/х/ да не помислемь нине. или
ѻас/с/ꙿкидению м/и/ѻа. и сꙋпрѿ/к/ мира. и тъ҃/к/межа некою ѻабѡ тꙋ да не ꙋчине по҃т/ем/
и/м/ѻи/х/ ба҃/н/ и фичѡ/ѻ/ ба҃/н/. сь толикомь вѡ/ї/скѡ/м/ ꙗвиста҃/в/но дошь/д/ ове наше
стране владаниꙗ. и ꙋ зе/м/лю ца/ѻ/ства м/и/ таковою ѻабѡтꙋ ꙋчини/т/ с вꙋхѡ/в/-
ствѡ/м/.[?] и сь четѡ/м/ са мної воиои воли. како би смели или мѿ/г/ли. ꙋчи҃ни/т/
ихо [sic ! ?] ако ѥ вашемꙋ бра/т/ствꙋ хотению начети ѻаскиде-нию мира твори/т/
и по прѣге /с/ꙿмо се ꙋглавили. и ꙋмириили. и ꙋ клетѿ/в/нехь книга/х/ записали.
съ обею с҃тра/н/. мегю нами кои лю/д/ѥ ходе. ако би се комꙋ коѥ зло при-
лꙋчило. сꙋдѡ/м/ и пра҃/в/дѡ/м/ да се изнаге. по заповести б҃жиѡ/м/ да се зло тѡ п/ѻ/ꙿе-
д/н/еше. [sic !][29] онога и зла ради ми/ѻ/ да се не ѻаскине. и преꙋзе/м/ да се не ꙋчини. да
оваи ѻабѡта сьда щ/о/ се ꙋчини. ако ѥ сь знанию/м/ крале/в/ꙿства ви. сь сꙋ-
дѡ/м/ бѡжи/м/ не изнашь/д/ши. и и/с/ꙿтинѡ/м/ не ѻазобра҃/в/. овакаи ѻабота да се не

[29] Le sens du mot n'est pas clair.

ȣчини/т/. ѿ бра/т/ства ви. не нада се ца/рс/̑тво ми. сьда за й/с/тинȣ щ/о/ ѥ за ȣве/ш/-
бо/и/ ѥ̑. посла̑/н/ бй/с/ть ве/р/ни слȣга и /с/̑клавъ ца/рс/̑тва ми. чавȣшь ибрахимь
и/с/тинѡ/м/ да га ȣве/ш/бате какъ да приде до крале̑/в/ста ви. иако ѥ ова-
и рабщта. и овщ/ї/ сь/т/ворениѥ съ знаниѥ/м/ ваше /с/̑ве/т/лости ȣчинѥна разо-
рению. и раскидению мира ради. ȣписа̑/в/ да дасте ȣзнаниѥ по исклавȣ
ца/р/ства ми. и ми да знам/о/. како ли ѥ паки. оваи пос/л/ѣ̑н оваи рабѡта бе (sic!)[30] запове-
сти. и бе/з/ ȣзнаниꙗ бра/т/ства ваше све/т/лости ȣчине̑/н/. защ/о/ се овакѡ /ї/ чини.
и щ/а/ ѥ ради. овакѡ /ї/ ȣчинѥно. по та̑/н/кȣ ȣписа̑/в/ по склавȣ ца/р/ства ми да се да̑/с/ть
ȣзнаниѥ. и ȣве/ш/баниѥ и бȣди на/м/ здрава. и весела ваша /с/̑ве/т/лѡ/с/ть. писъ
месеца генара в̑[31] да/н/ ȣ дренополю·

TRADUCTION

Nous donnons ci-dessous, une traduction du texte de notre document. Pour en faciliter l'utilisation nous marquons toujours les numéros des lignes du document originel du manuscrit. Dans ce cas, évidemment, il faut tenir compte des différences assez importantes de l'ordre des mots dans la phrase d'une langue moderne et d'une langue relativement ancienne.

Tuğra

[1] Nous, le sultan Bayazid khan, par la grâce de Dieu grand et puissant tsar, écrivons au commandant éminent et [2] puissant, le roi de Hongrie et de Tchéquie et (souverain) d'autres terres. À notre frère [3] aimé et honoré et d'une famille très illustre nous mandons joie et gaité. [4] Qu'il soit connu à Votre Royauté que sont venus à nous de la part du seigneur de la Bosnie, le serviteur et l'esclave de Mon Empire [5] Skender, des gens qui ont apporté une lettre disant ceci : après l'affaire de [6] l'*apocrissiaire*[32] de Ta Royauté, des hommes à pied et à cheval,

[30] Au lieu de « бе[з] ».

[31] La date fut corrigée dans le manuscrit par la main du scribe même. Il a écrit « в̑ї » (=12), mais puis l'a corrigé en « в̑∵ » (=2).

[32] L'ambassadeur.

ensemble avec le ban Imre [7] et le ban Fitchor, sont venus en Bosnie et ont capturé certains de nos Valaques, et quelques-uns [8] d'entre eux ont été passés par le sabre et quelques (autres), ensemble avec leurs femmes, leurs enfants et leurs biens ont été chassés et [9] emmenés, de même qu'ailleurs, dans certaines villes, les seigneurs qui portaient une žoda (?) [10]. Ceux-ci, se fiant à la paix et à l'amour existant entre nous, n'ont pas pris [11] les armes comme il le fallait, et se sont rendus et de la sorte ils ont été capturés et emmenés. [12] Et les bans susmentionnés sont revenus avec une armée dans quelques *kleisourai* de Notre Empire et, ayant rencontré nos [13] gens, une forte bataille a eu lieu et beaucoup de personnages hauts placés et renommés [14] y ont pris part et quelques-uns sont tombés : parmi les esclaves de Mon Empire plus de deux cents. [15] Que s'est-il passé ? Si le prétexte et la cause de ces événements est l'affaire de l'*apocrissiaire*, (tu dois savoir) ce qui s'est passé avec lui : [16] quand l'*apocrissiaire* susmentionné de la part de Votre Fraternité est venu en ambassade, on lui a [17] prodigué des honneurs et des faveurs, comme il est digne et comme il sied à la grandeur de Mon Empire. [18] L'*apocrissiaire* susmentionné est venu (et il a été reçu) selon la loi comme il est habituel pour un ambassadeur [19], et quand il a fini sa mission il a fait ses adieux à Mon Empire. Et j'ai envoyé avec lui des gens en l'expédiant avec honneur [20] et avec des faveurs. Quand ils sont arrivés à Smederevo, le *voïévode* de cette ville est venu à leur rencontre ; [21] il est sorti avec sa suite et tout le monde est entré dans la ville et ils ont [22] emmené l'*apocrissiaire* près du camp et de là le *voïévode* et sa suite sont rentrés chacun dans son [23] camp. Alors que l'*apocrissiaire* se trouvait seul avec ses hommes, un malfaiteur (est venu). [24] Celui-ci avait eu autrefois des conflits avec l'*apocrissiaire* susmentionné pour certaines raisons [25] et il (le malfaiteur) lui en voulait, ce que l'*apocrissiaire* savait bien (ainsi que) ses serviteurs. En ce temps, le malfaiteur, [26], en trouvant l'occasion, (l'a attaqué de façon déloyale), l'a blessé et l'a sabré et a mis fin à sa vie[33] [27] ; et de cette façon (il) a passé outre la volonté de Dieu. Et le Seigneur, Qui a créé les Cieux et la Terre, [28], Qui sait tout, les choses visibles et invisibles, est témoin, Lui, que cette action [29] était effectuée à mon insu et sans ma décision. Je jure [30] sur mon épée, avec laquelle je me ceins, je jure sur la vie de mes fils et je jure sur la foi que [31] je professe que dans ces événements il n'y a ni complot, ni malveillance [32] du fait de Mon Empire, et non plus de mes seigneurs[34], ni de mes esclaves, ni de mes serviteurs, ni des autres [33] fonctionnaires de Mon Empire, et qu'on n'a fait ni intrigues, ni ruse. [34] Et l'*apocrissiaire* lui-même, pour proclamer que Mon Empire n'a même pas pensé à faire de telles choses, [35], sachant la vérité sur l'affaire et qu'il n'y avait pas de complot, et [36]

[33] De l'ambassadeur.
[34] C'est-à-dire des seigneurs locaux et les dignitaires soumis à lui.

que ces événements se sont produits sans que personne le sache, a écrit une lettre avant sa mort et l'a envoyée à Mon Empire. [37] Cette lettre je l'ai envoyée personnellement à Ta Royauté ; il me semble également que les serviteurs de l'*apocrissiaire*, [38] en apprenant la vérité, ont communiqué à Votre Royauté [39] qu'il n'y eut aucune ruse. Notre partie tient alors [40] encore à la paix et au premier serment qui a été prêté entre nous et à cause de cela, [41], à cause de la paix et du serment, j'ai envoyé un arrêt aux *uc-beyler* et aux esclaves de Mon Empire [42] interdisant fortement à tous de toucher aux domaines de Votre Royauté, [43] (décrétant) l'observation de la paix et l'amour amical. Et après l'affaire de l'*apocrissiaire* [44] j'ai interdit aux *uc-beyler* par des lettres et des arrêts de ne même pas penser à [45] violer la paix, ni à entreprendre quoi que ce soit contre la paix et le traité. Après cela [46], le ban Imre et le ban Fitchor sont venus carrément avec une très (grande) armée pour occuper ces [47] pays nous appartenant et pour accomplir de tels actes sur les terres de Mon Empire, avec le désir [48] de nous faire la guerre avec malice et avec une armée innombrable. Comment oseraient-ils et comment pourraient-ils accomplir (cela) [49], si la volonté de Votre Fraternité n'est pas de violer la paix ? [50] À l'époque nous nous sommes mis d'accord et nous nous sommes réconciliés, et nous avons écrit dans les lettres de serment que [51] nonobstant la personne qui agira entre nous, entre les deux parties, et s'il advenait à quelqu'un quelque malheur [52], dans ce cas le malheur doit être constaté par un tribunal et par la justice et il doit être puni suivant les préceptes de Dieu [53], mais il ne faut pas violer la paix à cause de ce malheur, ni attaquer (l'autre partie). Et puis, [54], si ce qui se passe maintenant, est fait avec la connaissance de Votre Royauté [55], sans rechercher le jugement de Dieu et sans découvrir la vérité, Mon Empire espère qu'une telle chose [56] n'est pas le fait de Votre Fraternité. Et maintenant à propos de la vérité qu'il faut me communiquer : [57] on a envoyé le serviteur et le fidèle esclave de Mon Empire, le tchaouch Ibrahim[35] [58] chez Votre Royauté afin de lui apprendre cette vérité. Et si cette chose [59] était faite avec le consentement de Votre Excellence en [60] violation de la paix, écrivez alors et donnez l'avis par l'esclave [61] de Mon Empire pour que nous soyons au courant. Mais si cette dernière chose était effectuée [62] sans l'aval et le consentement de Votre Fraternité, de Votre Excellence, il [63] serait bon alors de nous dire pourquoi cela a été fait et à cause de quoi, et de

[35] Le tchaouch Ibrahim n'était pas un grand personnage politique dans l'Empire ottoman ; pourtant il est cité dans les sources de l'époque. Il fut chargé dans les années soixante-dix et quatre-vingt du XVe siècle de certaines missions dans les pays serbes et dans les parties occidentales de la péninsule balkanique en général. On peut y trouver un renseignement témoignant de son origine slave, peut-être serbe, ce qui aurait facilité ses contacts et négociations avec les autorités locales. Cf. les brèves citations dans B. BOJOVIĆ, *Raguse…, op. cit.,* p. 46, 82, 223.

communiquer par l'esclave de Mon Empire [64] le comment et le pourquoi. Et soyez sain et gai, Votre Excellence. Écrite [65] le 2e jour[36] du mois de janvier.

À Hadrianople.

Il est intéressant de signaler ici les conséquences des événements présentés dans le document. Évidemment, l'assassinat de l'ambassadeur d'un État aussi puissant que le royaume magyar dans la seconde moitié du XVe siècle ne pouvait pas rester sans répercussion. En ce sens il est à noter un récit très intéressant d'un espion des Osmanlis à la cour royale de Matthieu Corvin — Vuk Kulučegović, d'origine serbe — qui nous est parvenu en traduction turque et qui fut publié par G. Hazai[37]. Ce texte — un *suret* — ne porte aucune date mais il y est noté que la nouvelle de la mort tragique de Démètre Jakšić parvint au roi magyar quand il se trouvait près de Neustadt pendant la campagne contre l'Autriche[38]. La narration de l'espion est très détaillée car il ne fit pas seulement un exposé des réactions aux événements en question à la cour magyare mais proposa aussi ses interprétations et ses conseils à Mihaloğlu Ali beg, le destinataire de la *suret*. Il est évident que le roi Matthieu et ses seigneurs ont réagi passionnément à l'information de l'assassinat de Jakšić[39] et surtout son frère, mais d'un autre côté le royaume n'était pas en état d'attaquer les Osmanlis, compte tenu de ses relations avec les Autrichiens, ses voisins occidentaux. Voilà pourquoi Vuk Kulučegović conseilla à son patron ottoman de rester tranquille face aux menaces de la part des armées corviniennes[40].

Évidemment, l'interprétation de l'espion était juste car nous avons un document présentant la trêve entre le royaume de Hongrie et l'Empire ottoman conclue en 1488 à la suite des événements mentionnés ci-dessus[41]. Bien entendu, ce traité — qui prolongeait de deux ans celui de 1483 — ne démontre pas le pacifisme des deux gouvernements mais plutôt les inconvénients pour eux d'une guerre éventuelle. Les Magyars étaient suffisamment occupés par leur conflit avec l'Autriche et le sultan Bayazid avait des problèmes concernant son frère Cem. La trêve contient des clauses militaires, politiques, commerciales, diplomatiques ainsi que celles du régime de la frontière entre les deux pays. L'étude scrupuleuse de son texte ne figure pas parmi nos tâches, mais il faudrait expressément souligner les articles qui réglementèrent les documents

[36] Initialement, il fut écrit «12» puis le 1 fut griffonné et il resta seulement «2».

[37] G. Hazai, «Zur Rolle des Serbischen im Verkehr des Osmanischen Reiches mit Osteuropa im 15.-16. Jahrhundert», *Ural-Altaische Jahrbücher,* Wiesbaden, Bd. 48 (1978), p. 82-88.

[38] G. Hazai, *art. cit.,* p. 84.

[39] *Ibid,* p. 86.

[40] *Ibid,* p. 87.

[41] *Ibid,* p. 142-145.

diplomatiques et l'échange des ambassadeurs ainsi que la compensation des délits[42] — un écho de l'assassinat de Démètre Jakšić.

La lettre du sultan Bayazid au roi Matthieu Corvin contient aussi un enseignement intéressant sur l'histoire de la langue serbe en tant que langue diplomatique de l'Empire ottoman ainsi que sur les relations diplomatiques au cours du bas Moyen Âge. Le rôle joué par le serbe, issu du slavon, est un trait caractéristique de la dernière union spirituelle des pays d'Europe centrale et du sud-est à la veille de l'époque moderne. Bien sûr, ces problèmes n'ont pas été négligés par la science historique et philologique[43] et nous ne proposerons ici que quelques observations.

L'Empire ottoman héritait de plusieurs traditions, quant à sa vie politique : des États médiévaux chrétiens de l'Europe du sud-est et surtout de l'Empire romain d'Orient (Byzance). On peut dire que l'utilisation de la langue slave serbe devrait être étudiée justement dans le cadre de cet héritage. L'importance de l'État (ou bien des États) serbe dans la vie politique des Balkans depuis la moitié du XIIIe siècle est bien connue. C'est la raison — à côté de la position intermédiaire de certains dignitaires serbes entre l'Empire ottoman et la Hongrie — pour laquelle la langue serbe devint une des langues diplomatiques des Osmanlis dans leurs relations avec pratiquement tous leurs voisins européens, sauf les États d'Italie[44]. Voilà pourquoi on dispose de centaines de documents ottomans en slave, dont la plupart appartiennent à la chancellerie des sultans. Des indices permettent de penser que cette pratique date du temps du sultan Bayazid Ier mais les actes remontant à cette époque ne nous sont pas parvenus[45]. Le document ottoman le plus ancien en langue slave remonte au règne du sultan Murad II (1421-1451) et les derniers proviennent de celui du sultan Suleyman Ier le Magnifique (1520-1566)[46].

[42] *Ibid,* p. 143-144.

[43] M. KOSTIĆ, ***Српски шезик као дипломатски шезик шугоисточне Єврапе од ЫЕ-ЫЕИИИ в.***, Skoplje, 1924 ; G. HAZAI, *op. cit.*, p. 82 *sq.* ; N. RADOJČHIĀ. **Пет писма с країа Ы века,** *йу'нословенски филолог,* XX, 1-4, 1953-1954, s. 356-357 : P. DJORDSIĆ, ***Историїа српске Зирилице. Палеографско-филолочки прилози,*** Beograd 1971, s. 163 sl. : C. TRUHELKA, « Tursko-slovenski spomenici dubrovačke arhive », *Glasnik zemaljskog mizeja u Bosni i Hercegovini,* XXIII, 1911, s. 315 ; B. STOLZ, « Serbo-Croatian as a Balkan Diplomatic Language during the Fifteenth and Sixteenth Centuries », *Actes du IIe Congrès international des études du Sud-Est européen,* Athènes 1978, t. IV, p. 233-249 ; B. BOJOVIĆ, *Raguse…, op. cit.,* p. 137 *sq.* ; I. BELDICEANU-STEINHERR et N. BELDICEANU, « Documents ottomans en rapport avec l'Europe du sud-est (fin du XIVe-début du XVIe siècle) », *art. cit.*, p. 159-162.

[44] Pour l'Italie c'est surtout la langue grecque qui était officielle dans la correspondance des souverains ottomans. Cf. I. BELDICEANU-STEINHERR et N. BELDICEANU, « Documents ottomans… », *art. cit.*, p. 162-166. Bien que l'on dispose de données sur l'utilisation d'autres langues européennes, le latin, l'italien et même l'allemand (I. BELDICEANU-STEINHERR et N. BELDICEANU, « Documents ottomans… », *art. cit.*, p. 166-169).

[45] DJORDJIĆ, *Istoriïa srpske Żirilice…*, s. 163 ; BOJOVIĆ, *Raguse…, op. cit.,* p. 165-166.

[46] *Ibid.,* p. 145 *sq.*

Plus intéressant à noter est le fait qu'à Constantinople, capitale ottomane, il y avait — entre autres — une chancellerie impériale slave[47]. Ainsi pouvons-nous poursuivre une des voies de la création non seulement du formulaire diplomatique ottoman[48] mais également de la terminologie officielle administrative et politique des Osmanlis.

L'étude scrupuleuse du document *Ottob. gr. 469 B* pourrait nous fournir des renseignements très intéressants concernant les événements et les processus à la frontière entre les Osmanlis et la Hongrie au cours des dernières décennies du XV[e] siècle. Il s'agit de la correspondance entre les souverains les plus puissants de l'Europe centrale de l'époque, d'une lettre du sultan Bayazid II au roi Matthieu Corvin qui date du 2 janvier 1487. Le prétexte de cette lettre était la perte tragique de l'ambassadeur de Hongrie — le dignitaire d'origine serbe Démètre Jakšić. Sa haine personnelle envers le guerrier ottoman Ghazi Mustafa, une haine qui avait une histoire longue et très sanglante, les conduit à un duel au cours duquel tous deux trouvèrent la mort. Cette querelle personnelle, dans laquelle se reflète la grande bataille de l'époque, est devenue un problème diplomatique et politique qui avait des échos jusqu'à Constantinople, Vienne et l'Italie. L'histoire de la famille Jakšić est relativement bien connue mais le texte, objet de notre étude actuelle, est l'unique document comportant des informations sur l'événement tragique ayant eu lieu sous les murs de Smederevo. Il est très important également comme source d'information sur le statut et les activités de la population serbe en Hongrie méridionale pendant la lutte entre les forces chrétiennes de l'Europe et les Osmanlis. Il est à noter aussi le ton pacifique de la correspondance entre deux pouvoirs très belliqueux qui s'inscrit très bien dans la situation politique et militaire de la région : la Hongrie était occupée par la lutte contre le Saint Empire Romain et les Ottomans étaient concentrés sur leurs problèmes en Orient et ceux posés par Cem.

Nous disposons ainsi d'un document faisant partie de la correspondance officielle au cours de la période qui a immédiatement suivi l'installation des Osmanlis dans la Ville impériale sur les bords du Bosphore. Il n'est pas seulement important comme source de renseignements sur les événements de l'époque mais aussi dans le cadre de l'histoire de la chancellerie impériale ottomane et de l'histoire des langues slaves et celle de la langue serbe comme langue diplomatique de l'Empire ottoman dans ses relations avec l'Europe centrale et orientale.

[47] *Ibid.,* p. 162-166.

[48] *Ibid.,* p. 170 suiv. ; I. BELDICEANU-STEINHERR et N. BELDICEANU, « Documents ottomans… », *art. cit.*, p. 153-154, 159 *sq.*

Ivan BILIARSKY, *Une page des relations magyaro-ottomanes vers la fin du XVe siècle*

Dans le présent article est publié le texte original d'une lettre du sultan Bayazid II au roi de Hongrie Matthieu Corvin, accompagné d'une traduction française. La lettre est datée du début de l'année 1487 et présente de nouvelles informations sur les relations politiques entre l'Empire ottoman et la Hongrie au cours des dernières décennies du XVe siècle. Il s'agit des événements tragiques résultant de la mort de l'ambassadeur du roi Matthieu — le dignitaire serbe Démètre Jakšić, qui fut tué au cours d'un combat avec le guerrier ottoman Ghazi Mustafa, à la suite d'un conflit personnel qui durait depuis longtemps. Cet accident est situé dans le contexte de l'époque. La lettre nous donne aussi une bonne occasion de proposer des commentaires sur la pratique diplomatique de l'Empire ottoman dont la langue diplomatique, en ce qui concerne les relations avec l'Europe centrale, était le serbe ancien.

Ivan BILIARSKY, *A page of the Ottoman-Magyar relations at the end of the XVth century*

In this article is presented the original text of a letter from sultan Bayazid II adressed to the Hungarian king Matthew Corvin, and accompanied by its French translation. The letter dated from the beginning of 1487 provides some new information on the political and diplomatic relations between the Ottoman Empire and Hungary during the last decades of the XVth century. The text informs us on the tragic circumstances of the death of the ambassador of king Matthew — the dignitary of Serbian origin Démètre Jakšić, who was killed in a struggle with the Ottoman warrior Ghazi Mustafa, as a result of a long-time personal conflict. The accident is situated in the context of the age. The letter presents us with a nice opportunity to comment on the diplomatic practice of the Ottoman Empire whose diplomatic language in its relations with the Central Europe was Old Serbian.

NOTES SUR L'EXPLOITATION DU MARBRE ET L'ÎLE DE MARMARA ADASI (PROCONNÈSE) À L'ÉPOQUE OTTOMANE

Les carrières de Proconnèse sont utilisées depuis l'Antiquité. Les travaux archéologiques menés ces dernières années par Mme Nuşin Asgari[1] permettent de mieux connaître l'exploitation du marbre à Marmara Adası entre le IIe et le VIe siècle après Jésus-Christ. Par la suite, on assiste à une raréfaction et peut-être même à l'arrêt de l'exploitation des carrières de Proconnèse, de Phrygie, des îles de la mer Égée et de l'Attique, tandis que la pratique du remploi prend de l'essor[2].

Il semble bien que la situation n'ait guère changé à l'époque ottomane. Cette question a fait l'objet de plusieurs publications ottomanistes. Dans les années 1930, Ahmed Refik édita un certain nombre de documents d'archives qui évoquent ces questions[3]. On en recense

Nicolas Vatin est Directeur de Recherche au CNRS, Études Turques et Ottomanes, 54 bd Raspail, 75006 Paris, France.

[1] Cf. N. ASGARİ, « Observations on two types of quarry-items from Proconessus : Colum-shafts and column-bases », in M. WAELKENS, N. HERZ et L. MOENS éds, *Ancient Stones : Quarrying, Trade and Provenance*, Louvain, Leuven Un. Press, 1992, p. 73-80 ; *idem*, « The Proconnesian production of architectural elements in late antiquity, based on evidence from the marble quarries », in C. MANGO et G. DAGRON éds, *Constantinople and its Hinterland*, Variorum, 1995, p. 263-268.

[2] Cf. J.-P. SODINI, « La sculpture médio-byzantine : le marbre en ersatz et tel qu'en lui-même », in C. MANGO et G. DAGRON éds, *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot, 1995, p. 289-311.

[3] Ahmed REFİK, *Onuncu asr-ı hicrîde İstanbul Hayatı (1495-1591)* ; *Onbirinci asr-ı hicrîde İstanbul hayatı (1592-1688)* ; *Onikinci asr-ı hicrîde İstanbul hayatı (1689-1785)*,

Turcica, 32, 2000, pp. 307-362

quelques autres dans les *Aḥkâm Defteri* d'Istanbul récemment publiés sous la direction d'Ahmet Kal'a[4]. Dans l'important travail de publication et d'analyse de documents qu'il a consacré à la mosquée Süleymaniye[5], Ö.L. Barkan évoque bien entendu le travail du marbre et son origine. Par la suite, G. Goodwin[6], J.-M. Rogers[7] et J.-L. Bacqué-Grammont[8] ont proposé des réflexions sur la pratique ottomane du remploi et l'exploitation du marbre de Proconnèse. J.-M. Rogers a consacré son étude aux pierres de la mosquée de Soliman-le-Magnifique et s'est essentiellement interrogé sur les principes de l'approvisionnement en pierre, l'usage réellement fait des colonnes importées, ou l'existence hypothétique de dépôts. G. Goodwin et J.-L. Bacqué-Grammont proposent des considérations plus générales. Ils concluent l'un et l'autre que dans les premières décennies — et mêmes dans les premiers siècles — de l'occupation ottomane d'Istanbul, le remploi fut la première source d'approvisionnement. Ainsi que le remarque G. Goodwin[9], la ville même était un véritable dépôt de marbre. Mais la raréfaction de ce matériau aurait entraîné la nécessité d'élargir le champ de la recherche, et poussé à reprendre l'exploitation des carrières de la Marmara. Selon J.-L. Bacqué-Grammont, « exploitation de carrières et remploi de matériaux anciens allaient de pair », mais le marbre dut longtemps demeurer un luxe réservé à la couronne et à de hauts dignitaires avant une démocratisation croissante de son usage à partir du deuxième quart du XVIII[e] siècle[10].

Le présent article ne prétend pas revenir sur ces conclusions, mais plutôt apporter des précisions et des compléments tant sur la pratique du remploi que sur l'histoire de l'extraction du marbre de Proconnèse à l'époque ottomane. Il est bien entendu fondé sur les réflexions de mes prédécesseurs et sur l'importante documentation qu'ils ont mise à notre disposition, mais également sur un certain nombre d'ordres inédits de la

repr. İstanbul, Enderun Kitabevi, 1988. Cités *infra* sous l'abréviation AR X, AR XI et AR XII.

[4] *İstanbul Ahkâm Defterleri*, İstanbul, İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1998. Cités *infra* sous l'abréviation İAD.

[5] Ömer Lütfî BARKAN, *Süleymaniye Cami ve imareti inşaatı (1550-1557)*, 2 vol., Ankara, TTK, 1972-1979.

[6] Godfrey GOODWIN, « The Reuse of Marble in the Eastern Mediterranean in Medieval Times », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, 1977, p. 17-30.

[7] J.-M. ROGERS, « The State and the Arts in Ottoman Turkey. Part 1. The Stones of Suleymaniye », in *International Journal of Middle East Studies* XIV/1 (février 1982), p. 71-86.

[8] Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, « Remarques sur l'exploitation du marbre à l'époque ottomane », in A. TEMIMI éd., *Mélanges Professeur Robert Mantran*, Zaghouan, 1988, p. 31-34.

[9] *Art. cit.*, p. 17.

[10] *Art. cit.*, p. 33.

seconde moitié du XVI[e] siècle, conservés dans les recueils dits *Mühimme defterleri* des archives du Başbakanlık, à Istanbul[11].

Les premières références connues à la récupération de marbre dans des bâtiments par les Ottomans datent du règne de Selîm I[er] : celui-ci, à l'occasion de la conquête de l'Égypte, préleva au printemps 1517 porphyres et marbres non seulement de la citadelle du Caire, mais encore des maisons privées de la ville, au grand scandale d'Ibn İyâs. J.-L. Bacqué-Grammont, qui rappelle ces faits[12], s'interroge sur ce qui pouvait pousser le sultan à s'embarrasser d'un butin aussi lourd et encombrant, dont il doute qu'il ait eu une valeur particulière[13], alors que le marbre abondait en Grèce et en Asie Mineure. En fait, il est probable que tout marbre (surtout s'il était antique) avait de la valeur pour les Ottomans, habités par l'exemple de Sainte-Sophie et des pillages que sa construction avait entraînés, et dont les modèles architecturaux exigeaient l'emploi de colonnes[14].

En premier lieu, les colonnes de porphyre citées par le consul vénitien Nicolo Bragadin[15] ne pouvaient être que des objets de prix. On sait que pour se procurer des pièces exceptionnelles comme des colonnes, les Ottomans n'hésitaient pas à aller fort loin[16]. L'exemple le plus célèbre est fourni par la construction de la mosquée de Soliman-le-Magnifique à Istanbul, pour laquelle Mi'mâr Sinân fit venir une colonne de Balbek et une autre d'Alexandrie[17], sans parler de tel pilier noir et blanc se trouvant à Mytilène et suffisamment précisément décrit pour qu'on ait le sentiment qu'il avait été choisi pour ses qualités particulières et dans un but déterminé[18]. Jusqu'à un certain point, on peut d'ailleurs dire que c'est le matériau disponible qui dictait plus d'un choix de l'architecte, et non l'inverse : la pratique du remploi, de ce point de vue, n'était pas une

[11] Cités *infra* sous l'abréviation MD. Les *defter* III, V, VI, VII et XII ont fait l'objet de publications en fac-similé accompagnées d'index et de transcriptions, Ankara, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Müdürlüğü, 1993.

[12] J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, *art. cit.*, p. 31.

[13] « Mais dans ce cas, le souvenir s'en serait perpétué dans les monuments d'Istanbul où ils prirent place » (p. 32). En fait, ils furent apparemment employés dans le palais de Topkapı : cf. J.-M. ROGERS, p. 74 ; G. NECİPOĞLU, *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapı Palace in the fifteenth and sixteenth centuries*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991, p. 220 *sq.*

[14] Sur ce point, cf. les réflexions de J.-M. ROGERS (*art. cit.*, p. 72-74), qui parle de l'engouement *(craze)* des Ottomans pour le marbre, et qui conclut son introduction (p. 74) par cette phrase : « But fashion, no less than necessity, dictated the incorporation of antique elements into the buildings at Süleymaniye ».

[15] Marino SANUDO, *Diarii* XXV, col. 68, cité par BACQUÉ-GRAMMONT, *art. cit.*, p. 31.

[16] Cf. d'ailleurs J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, *art. cit.*, p. 32.

[17] BARKAN, *op. cit.*, II, doc. 18 à 26 et 36 à 39.

[18] *Siyahla ak benek benek mücellâ direk* : *id.*, doc. 50/a.

solution de facilité[19]. Il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre de songer qu'on dut prévoir la construction d'un bateau et d'un embarcadère spéciaux pour la pièce provenant d'Alexandrie, ou de rappeler les prouesses d'ingénieur qu'il fallut à Sinân pour déposer et amener jusqu'au chantier de la Süleymaniye la colonne de marbre du quartier de *Kız ṭaşı* (qui se trouvait à Istanbul même)[20]. Qui plus est, une fois arrivée sur le chantier, la pièce amenée au prix de tant d'efforts pouvait se révéler inutile : J.-M. Rogers est ainsi arrivé à la conclusion qu'une bonne part des pierres dont on sait qu'elles furent importées pour le complexe (à commencer par des colonnes) n'y furent en fait pas employées[21]. On conviendra que dans ce genre de cas, le remploi ne saurait être considéré comme une application de la loi du moindre effort. Il s'agit au contraire d'une pratique répondant à des soucis de prestige et d'esthétique.

Quant aux pièces moins exceptionnelles, comme l'étaient sans doute les placages ou dallages pillés au Caire en 1517, il ne faut sans doute pas sous-estimer leur prix. Le marbre était prisé parce qu'il était beau, mais aussi parce qu'il était difficile de s'en procurer[22]. Certes, les Ottomans savaient qu'ils disposaient d'une source importante de marbre à quelques heures de bateau d'Istanbul, dans une île dont le nom même de Marmara était évocateur. Encore fallait-il avoir assez de travailleurs pour l'exploiter régulièrement. On verra plus loin que ce n'était pas le cas au milieu du XVIe siècle, et quelles solutions furent trouvées à ce problème. D'autre part, on devait ensuite transporter les blocs taillés jusqu'aux chantiers de la capitale, ce qui n'était pas une mince affaire.

Sur ce point, la documentation du XVIe siècle disponible est relativement riche. Par voie de terre, ce fret exigeait évidemment une traction animale. Quand les pièces n'étaient pas d'une taille excessive, peut-être pouvaient-elles être transportées sur le dos de bêtes de somme *(ṭavar)*[23].

[19] Sur les contraintes architecturales entraînées par la pratique ottomane du remploi, cf. GOODWIN, *art. cit.,* p. 27-29 ; ROGERS, *art. cit.*, p. 82. On notera à ce propos que dans les rapports de cadis sur des marbres trouvés dans leurs circonscriptions, les mesures des pièces sont fournies, ce qui permettait peut-être à l'architecte d'en prévoir l'usage : cf. BARKAN, *op. cit.*, II, n° 57, 58.

[20] Cf. Mimar SİNAN, *Mimar Sinan and Tezkiret-i Bünyân*, M. Sözen éd., İstanbul, Emlak Bankası, 1989, p. 84-85 (9 r°). Sur le fait qu'il s'agit d'une colonne du quartier de Kıztaşı et non de la *Ḳız ṭaşı* elle-même, cf. ROGERS, *art. cit.*, note 29.

[21] Cf. J.-M. ROGERS, *art. cit.*, p. 77 *sq.*

[22] « The general shortage of marble in Ottoman Istanbul in the early sixteenth century explains the behaviour of Selim I's officials » écrit J.-M. ROGERS (*art. cit.*, p. 73), qui fournit comme autre preuve de cette disette relative la fabrication à İznik de faïences imitant le marbre ou le porphyre (*id.*, note 21). C'est en tout cas une preuve de fascination. Ces considérations ne viennent d'ailleurs pas nécessairement contredire ce qui a pu être écrit sur le remploi de pierre provenant des ruines d'Istanbul même, dont on verra qu'on a des références d'archives au XVIe siècle.

[23] Je ne dispose à dire vrai que d'une attestation sur ce point, qui n'est pas sûre. Il s'agit de plaques de marbre de la région de Temeşvar qui devaient être chargées sur des bêtes à raison de 10 ou 12 *ḳanṭâr* par animal (MD XII-554, p. 270 : *kirâ ṭavarlarına onar*

Pour des blocs plus lourds, on employait à l'occasion des paires de bœufs. Il en fallait trois pour tirer un bloc de granit de 2 *ẕirâ'* et demi de longueur sur 18 *parmaḳ* de largeur et de profondeur[24]. Au XVIII[e] siècle, les colonnes prises à Pergame pour la mosquée Nuru Osmaniye furent placées sur des traîneaux à roues métalliques tractés par trente-cinq paires de buffles[25]. En octobre 1574, le sultan demandait au cadi des *H̱âṣṣ* (banlieue européenne d'Istanbul) de se procurer quarante à cinquante paires de bœufs pour tirer les pierres nécessaires aux travaux prévus au Palais[26]. Quand la présence de routes le permettait, on pouvait également faire usage de voitures. Ainsi fit-on, lors de la construction des mosquées Şehzade et Süleymaniye, pour amener à la mer les marbres venant de Mihaliç (aujourd'hui Karacabey)[27]. De même, le sultan se préoccupait en février 1571 de disposer d'assez de voitures pour le transport de marbres des *ḳażâ* de Sabancı et İzmit jusqu'au chantier de la mosquée de la sultane Nûr Bânû à Üsküdar[28]. Pour répondre à de pareils besoins, il fallait s'adresser à la population. Bêtes de somme ou de trait et voitures étaient louées à leurs propriétaires, qui étaient également rémunérés pour le service rendu — dans la mesure où ils étaient apparemment chargés de mener les attelages ou les caravanes[29]. *De facto*, il s'agissait bien entendu de réquisitions, mais on a le sentiment que celles-ci devaient donner lieu — tout au moins dans l'esprit du souverain — à de véritables transactions commerciales entre les assujettis et le bénéficiaire (que ce fût un grand personnage, un *vaḳf* ou la couronne) : « J'ordonne — dit un ordre enregistré le 23 octobre 1574 — que (…) tu prépares sans tarder le nombre de paires de bœufs imposées à ton *ḳażâ* et t'arranges avec leurs propriétaires afin qu'ils viennent, accomplissent

on ikişer ḳanṭâr mermer taẖtaların taḥmîl étdürüb). Il est vrai que le mot *ṭavar*, qui peut désigner l'animal en général, a le sens précis de « bête de somme » et que la formule *ṭavarlarına taḥmîl étdürmek* pousse à comprendre qu'on devait charger directement les animaux, d'autant plus qu'il n'est pas question de voiture dans le document. Mais 10 à 12 *ḳanṭâr* représentent un poids considérable allant en gros de 565 à 700 kilogrammes. Or de pareilles charges font au moins le double de ce que pouvait transporter un chameau (cf. H. İNALCIK, « Yük (*ḥiml*) in Ottoman Silk Trade, Mining and Architecture », in *Turcica* XVI (1984), p. 131-153 (p. 138-139). Faut-il supposer une erreur des scribes de la Porte, ou conclure qu'ici *ṭavar* désigne des animaux de trait ? Sur l'usage aussi bien des voitures que des bêtes de somme, tant en Anatolie que dans les Balkans, cf. Suraiya FAROQHI, « Camels, Wagons, and the Ottoman State in the Sixteenth and seventeenth Centuries », in *International Journal of Middle East Studies* XIV/4 (novembre 1982), p. 523-539.

[24] Soit environ 156,6 x 56,7 x 56,7 cm. Cf. BARKAN I, p. 359.

[25] *Id.* I, p. 344.

[26] MD-XXVI-800, p. 278.

[27] BARKAN II, n° 124.

[28] MD-XII-102, p. 49 et 105, p. 50. Il s'agit de la mosquée Atıkvalide, achevée en 1584 mais mise en chantier du vivant de Selîm II, époux de Nûr Bânû.

[29] Ceci apparaît clairement dans les différents documents cités ci-dessus. Sur le prix du trajet d'une paire de bœufs depuis les échelles d'Istanbul jusqu'au chantier, cf. BARKAN I, p. 359.

moyennant rémunération le service de tirer les pierres et reçoivent sans défaut les aspres qui leur seront dues du *şehr emîni.* »[30] L'ordre enregistré le 12 mai 1571 et concernant le transport de plaques de marbre destinées à la mosquée du grand-vizir Ṣoḳollu Meḥmed Paşa est plus clair encore. C'est le grand-vizir qui paiera, et le sultan tient à ce que le marché soit honnête. Aussi précise-t-il aux cadis de Yenibazar, Vulçitrin et Priştina, ainsi qu'à l'intendant Pîrî : « Vous vous entendrez avec les *re'âyâ* pour les prix de location ; vous ne les assimilerez pas à [ceux du transport] du plomb et vous ferez charger les bêtes au prix de location qu'ils auront consenti de leur plein gré »[31].

En l'absence d'infrastructures routières suffisantes, tout ceci était évidemment coûteux et malaisé. Les difficultés du transport par voie de terre sont soulignées par l'itinéraire des marbres en provenance de la région de Vize destinés au chantier de la Süleymaniye à Istanbul. Non seulement on ne choisit pas de les mener directement par la route, mais on préféra les traîner jusqu'au port de Marmara Ereğlisi, sur la mer de Marmara, plutôt que de les descendre sur le rivage de la mer Noire, pourtant plus proche[32]. L'explication la plus vraisemblable de ce choix est que la petite chaîne montagneuse qui sépare Vize de la mer Noire rendait le transport difficile et qu'il valait encore mieux allonger la distance mais voyager plus commodément. D'autre part, Ereğli semble avoir disposé de l'infrastructure nécessaire pour le chargement et le déchargement, puisque son port est cité à plusieurs reprises à ce propos[33]. Ce dernier point était fort important et faisait partie des questions auxquelles devaient répondre les enquêtes sur les possibilités d'approvisionnement en marbre dans diverses régions[34]. Mais si l'on disposait d'une échelle bien adaptée au chargement de la pierre, le transport par bateau était évidemment plus commode et moins coûteux.

Au demeurant, d'autres difficultés s'élevaient. S'il était relativement facile de réquisitionner voitures et animaux, au XVIe siècle les bateaux disponibles étaient bien moins nombreux. La flotte de l'arsenal impérial comprenait, aux XVIe et XVIIe siècles, des *ṭaş gemisi*, dont le nom laisse à entendre qu'ils étaient spécialement destinés au transport des pierres, mais qui chargeaient également du bois[35]. Du reste, ces petits bâtiments où ramaient des esclaves de la couronne (*mîrî esîr*) n'étaient pas très nombreux : d'après les recherches d'İdris Bostan, on en recensait quatre ou cinq dans la première moitié du XVIIe siècle[36], et il n'y a pas de raison de penser que leur nombre était plus important au siècle précédent. Du

30 MD-XXVI-800, p. 278.

31 MD-XII-554, p. 270.

32 BARKAN II, n° 95.

33 Cf. BARKAN II, n° 95, 96, 97, 110 ; MD-XVI-341, p. 179.

34 Cf. BARKAN II, n° 13, 14, 35.

35 Sur les *ṭaş gemileri*, cf. İ. BOSTAN, *Osmanlı bahriye teşkilatı : XVII yüzyılda tersâne-i âmire*, Ankara, TTK, 1992, p. 91.

36 Cf. İ. BOSTAN, *op. cit.*, p. 61-61.

reste tout bateau pouvait être utilisé en cas de besoin au transport de pierre, comme le montre ce document concernant le chantier de la Süleymaniye[37] qui mentionne des *ṭaş ḳadırġası*, mais également des *ṭop gemisi*, des *h̲âṣṣa at ḳadırġası ve gemisi*, des *büyük gemi*… Qu'ils fussent petits ou grands, à voile ou à rame, tous pouvaient faire l'affaire. En juin 1571, c'est un bâtiment théoriquement prévu pour le transport des chevaux, un *at gemisi* de l'escadre de Gallipoli, qui est envoyé chercher du marbre en face de Bozca Ada[38]. Un an plus tard, au printemps 1572, c'est bien un *ṭaş gemisi* qui est mis à disposition sur la demande du *mi'mâr başı*. Mais il découvre que les marbres qu'il était venu charger ont déjà été portés à destination par des bateaux de commerce, « petit à petit »[39]. On a d'autres attestations de l'emploi de navires privés. Ö.L. Barkan en signalait déjà la présence parmi ceux du sultan[40]. Le 29 janvier 1576 — dans une période où la flotte n'était pourtant pas en campagne — Murâd III désireux de hâter la construction du mausolée de son père Selîm II envoya l'ordre suivant aux cadis de Marmara et d'Edincik : « Tu feras charger les marbres qui sont sur les rivages sur tous les bateaux qui pourront se trouver dans les parages et tu les enverras en hâte à mon seuil de félicité. (…) Tu feras savoir par écrit quelle quantité de marbre tu charges sur chaque bateau et envoies »[41]. Un ordre de novembre 1604 nous apprend que c'est également des bâtiments de commerce qu'Aḥmed I[er] envoya chercher du marbre pour le mausolée de son père Meḥmed III[42]. Ainsi que le remarque Barkan[43], les documents ne font généralement pas allusion à une rémunération. Faut-il conclure que les bateaux réquisitionnés par les cadis de Marmara et Edincik en 1576 naviguèrent à perte ? Rien ne permet d'écarter cette hypothèse, mais elle paraît peu vraisemblable. On notera d'ailleurs que les cadis devaient faire parvenir un registre précis du chargement de chaque embarcation : cette précaution avait sans doute pour but de s'assurer contre le vol, mais peut-être pouvait-elle également servir à payer les capitaines à leur arrivée. Du reste on a une attestation de paiement pour le transport sur des bateaux de commerce de pierres exportées du *ḳaẓâ* de Mihaliç (Karacabey) pour le chantier de la Süleymaniye[44]. Notons au passage que lorsqu'on avait de gros besoins de pierres, la marine marchande n'était peut-être pas la plus satisfaisante des solutions. Ainsi qu'on l'a vu, un seul *ṭaş gemisi* pouvait embarquer ce que plusieurs navires de commerce transportèrent « petit à petit » jusqu'à Marmara Ereğlisi en 1572. La capacité des bâtiments était diverse. Selon les cas,

[37] Cf. BARKAN I, p. 357.
[38] MD-XIV-1573, p. 1068 *sq.*
[39] MD-XVI-341, p. 179.
[40] BARKAN I, p. 357 *sq.*
[41] MD-XXVII-521, p. 226.
[42] AR XII, nº 54, p. 26.
[43] BARKAN I, p. 357 *sq.*
[44] BARKAN II, nº 83.

on pouvait charger 25 à 93 pièces de marbre sur les bateaux privés recensés par Ö.L. Barkan[45]. Quoi qu'il en soit, il semble bien que les navires de la flotte impériale aient eu une plus grande capacité. Il était donc tentant d'en faire usage. Aussi voit-on en octobre 1574 et 1576 le sultan demander au *ḳapûdân paşa* de profiter du retour de campagne de la flotte pour charger au passage à destination d'Istanbul 15 piliers de marbre à Bozca Ada[46], ou tout le marbre disponible sur le rivage de Marmara Adası[47]. De même, en 1583, ordre est donné au *ḳapûdân paşa* de charger au passage sur les bateaux de la flotte des marbres destinés à la mosquée de la Vâlide Sulṭân à Üsküdar, qui auront été descendus sur le rivage de Marmara Adası[48]

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que Selîm Ier ait encombré ses navires de marbres récupérés dans les bâtiments du Caire. En fait, l'opération était moins difficile à réaliser dans l'ancienne capitale mamlouke qu'à Vize (par exemple) et la flotte, qui de toute manière devait regagner Istanbul, était disponible. Ajoutons qu'il s'agissait d'un butin revenant « de droit » au vainqueur et qu'il n'y avait donc pas lieu de dédommager les Cairotes spoliés.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait même du remploi du marbre par les Ottomans. La pratique est attestée tant par leurs constructions ou leurs monuments funéraires[49] que par les documents d'archives (jusqu'au XVIIIe siècle au moins)[50]. C'était en fait un procédé tout naturel, hérité à Istanbul des Byzantins, mais que la France des « bandes noires », au début du XIXe siècle, n'ignorait pas non plus. Les Ottomans ne pratiquèrent pas de vandalisme systématique. Quand ils pouvaient conserver ou récupérer une église ou une construction ancienne, ils le faisaient. Mais une ruine était une carrière comme une autre, et l'on n'a d'ailleurs pas le sentiment qu'ils faisaient, au XVIe siècle en tout cas, une différence très nette entre les carrières *stricto sensu* et d'autres provenances. Les termes utilisés (*kesmek*, « couper » ; *iẖrâc*, « exporter ») sont ambigus. Ö.L. Barkan publie plusieurs documents à propos de marbre extrait du *ḳażâ* d'Ezine[51]. En fait, l'un de ces documents parle plus précisément de « marbre coupé et exporté de *Eski İstânbûlluḳ* et *nefs-i Eyne dağının kârẖanesi* »[52]. Or le premier nom désigne Alexandrie de Troade,

[45] *Op. cit.* I, p. 358

[46] MD XXVI-823, p. 284. Ajoutons que ces très grosses pièces n'auraient peut-être pas pu être embarquées sur un navire trop petit.

[47] MD XXVIII-668 et 669, p 271.

[48] MD LII-240, p. 100.

[49] Cf. Minna ROZEN, *Hasköy Cemetery. Typology of Stones*, Tel-Aviv, 1994, p. 17 ; N. VATIN et S. YERASIMOS, *Les cimetières dans la ville. Statuts, choix et organisations des lieux d'inhumation dans Istanbul intra-muros*, Paris - Istanbul, IFEA - Maisonneuve sous presse, ch. II/4.

[50] Cf. BARKAN II, doc no 13 à 61 ; MD XVIII-20, p. 11 ; MD XLVIII-371, p. 136 ; AR XII, no 259, p. 215.

[51] Cf. BARKAN I, p. 355 ; II, p. 27 *sq.*

[52] BARKAN II, no 54.

qui est située au bord de la mer en face de Bozca Ada et fut en effet très pillée[53]. Quant au second lieu, le mot *nefs-i* donne à entendre que nous avons affaire à un centre-ville. La forme Eyne est attestée pour l'actuelle Ezine[54]. On peut donc admettre que la formule *nefs-i Eyne ṭaġı* désigne la ville même d'Ezine[55]. De toute manière, il est question, à Ezine, d'un atelier (*kâr<u>h</u>âne*), et non d'une carrière (*kârheng*) comme le dit un peu hâtivement Barkan dans son commentaire[56]. Peut-être faisait-on un premier travail de sculpture sur place ? En tout cas, il s'agit de récupération et c'est par conséquent pour travailler sur des ruines, et non dans des carrières, qu'il fallait envoyer à Ezine du matériel « pour exporter du marbre »[57]. De même, on pourrait imaginer que l'architecte et les « tailleurs de pierre »[58] envoyés par Mi'mâr Sinân à Edincik devaient travailler dans des carrières de marbre de la presqu'île de Ḳapıdaġı[59]. En fait il n'en est rien, car deux de ces documents[60] précisent que la pierre est extraite du lieu-dit Temâşâlıḳ (« panorama »). Or celui-ci n'est autre que la ville antique de Cyzique[61], comme il apparaît clairement sur une carte de Pîrî Re'îs. Ce dernier place un champ de ruines à l'entrée de la presqu'île avec cette légende : « Signe de Temâşâlıḳ. Ce sont des bâtiments en ruine »[62]. Les marbres de la Süleymaniye en provenance

[53] Indication fournie par BARKAN lui-même, I, p. 350. Cf. d'ailleurs PÎRÎ RE'ÎS, *Kitâb-ı baḥriyye*, F. KURDOĞLU éd., Istanbul, 1935, p. 88 : *Cezîre-i mezbûr ḳarşusında ya'nî Anâṭôlî kenârında Eski İstânbûllıḳ démekle meşhûr ve kefere ortasında Turûya démekle be-nâm olan <u>h</u>arâb olmış şehir*. Il s'agit bien entendu non pas de Troie (dont les ruines n'étaient pas visibles à l'époque), mais d'Alexandrie de Troade : cf. C. MOSTRAS, *Dictionnaire géographique de l'Empire ottoman*, Saint-Pétersbourg, 1873 (repr. en fac-similé, Istanbul, 1995), p. 15.

[54] Cf. BARKAN I, p. 350.

[55] Cf. la mention d'un *ḳaẓâ* d'Ezine Kazdağı dans un document de juin 1737 cité par N. AMBRASESYS et C. FINKEL, *The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas*, Istanbul, Eren Kitabevi, 1995, p. 112. Cf. du reste MOSTRAS qui sous l'entrée « *Ezîne Ḳazṭaġı* » (*op. cit.*, p. 11) renvoie à Ayne Pazarı (p. 40) : « V. de la Turquie d'Asie, dans l'eyalet de Khoudavendiguiâr, liva de Bigha, sur un affluent du mendérès-Tschaï ». Cf. en outre MD XIV-1573, p. 1068, où il est question de marbre à couper à Eynecik : avant le nom de ce site (qu'il ne faut donc pas lire İnecik), le scribe avait d'abord écrit, puis barré, *Ḳazṭaġı*. Ici encore, donc, il s'agit de la ville d'Ezine.

[56] Cf. BARKAN I, p. 350 et 355.

[57] *Berâ-yı i<u>h</u>râcat-ı seng-i mermer* (BARKAN II, n° 92).

[58] *Seng-tıraşân berâ-yı bürîden ve tıraşîden-i mermer-i Âydıncıḳ* (BARKAN II, n° 79) ; *ṭaşcı*, *id.*, n° 81. Les documents concernant le *ḳaẓâ* d'Edincik sont publiés par Barkan sous les numéros 76 à 81.

[59] Quoique seule l'île de Marmara ait jamais été réellement exploitée, il y a dans la presqu'île de Kapıdağı non seulement du granit, mais également, à l'est, du marbre : cf. *Yeni Türkiye Atlası*, Ankara, Harita Genel Müdürlüğü, 1977 « Madenler ve petrol haritası ».

[60] N° 76 et 81.

[61] Et peut-être plus précisément, selon F.W. HASLUCK, *Cyzicus*, Cambridge, 1910, p. 15, l'amphithéâtre, implanté sous l'acropole.

[62] *'alâmet-ı Temâşâlıḳ <u>h</u>arâb binâlar-dur* (PÎRÎ RE'ÎS, *op. cit.*, p. 857).

d'Edincik sont donc des remplois à n'en pas douter. Dès lors, comment être sûr qu'il n'en va pas de même pour des bâtiments postérieurs[63] ? En mai 1605, Savary de Brèves visitant les ruines vit « des manœuvres qui tiraient les plus belles pièces de marbre, pour la sépulture que le Grand-Seigneur fait faire à Constantinople en l'honneur de Sultan Mehmed son père »[64]. Quelques décennies plus tard, Evliyâ Çelebi, qui fut frappé par le nombre des chapiteaux de colonnes et des éléments de voûte qui encombraient les ruines, insiste sur la récupération des marbres de celles-ci par Meḥmed II, Soliman « et les autres » pour embellir Istanbul et précise qu'on continue de son temps[65]. Les marbres de Bozca Ada, où on ne signale pas de carrière, devaient eux aussi être de la récupération[66]. On remarquera d'ailleurs que les documents parlent de marbres « d'arche », « de pavement », « d'encadrement de fenêtre »[67], ce qui désigne très vraisemblablement une destination[68], mais peut-être aussi parfois une origine. Qu'en est-il donc du « marbre de pavement » (*döşeme mermer*) trouvé dans la région de Vize[69] ou de ceux de Mihaliç également désignés de la sorte[70] ? Quelle était l'origine du marbre de médiocre qualité envoyé de Marmara Ereğlisi[71], ou de cette pierre veinée de la région de Temeşvar destinée à la mosquée de Ṣoḳollu Meḥmed Paşa[72] ? Nous l'ignorons. Ce qui semble certain en tout cas, c'est qu'au XVIe siècle, la très grande majorité des pierres n'étaient pas extraites de

[63] Cf. MD-XIV-80, p. 64 ; XIV-175, p. 125 ; XXVII-521, p. 226.

[64] Savary DE BRÈVES, *Relation de voyage de Monsieur de Brèves*, Paris, 1630, p. 7.

[65] EVLİYÀ ÇELEBI, *Seyaḥâtnâme*, t. V, İstanbul, 1315, p. 296 : « Nous expliquâmes l'importance des ruines en songeant que Sulṭân Meḥmed le Conquérant de Constantinople, Süleymân H̱an et les autres ont fait venir de là pour embellir Istanbul tous les chapiteaux de colonnes et les marbres des piliers. Aujourd'hui encore, il y a des colonnes de porphyre versicolore, en rayon de cire, jaunâtres, ainsi que des plaques polies abandonnées et des pierres polies, qu'on emporte de là et dont on embellit les autres villes » (*H̱arâbesinüñ vüs'atını şundan ḳıyâs étdük ki Ḳosṭânṭîn fâtiḥ Sulṭân Meḥmed Süleymân H̱an ve sâ'irleri İstânbûlı me'mûr étmek içün bütün 'amûd müntehâları direkler mermeri buradan getürtdiler. Ilà heẕa el-ân gûnâgûn ṣomâḳî zenbûrî yeraḳânî 'amûdları ve elvân-ı sâ'ire [-i] müṣayḳal ve mücelâ ṭaşları var-dur ki bunları ṭaşıyub sâ'ir beldeleri me'mûr éderler*).

[66] Hypothèse confirmée par le fait qu'il est question d'une pièce de marbre ronde (*mermer-i ablaḳ* : BARKAN II, nº 120), ou de quinze piliers (colonnes ? : *mermer direkler* : MD XXVI-823, p. 284).

[67] *Mermer-i kemer*, *mermer-i döşeme*, *mermer-i pencere süvesi* : BARKAN II, nº 76.

[68] À l'appui de cette interprétation, il faut noter que les commandes aux carrières précisent aussi souvent ce genre de détail.

[69] BARKAN II, nº 95. Néanmoins, la présence attestée de marbre dans la région ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit de remploi.

[70] Cf. documents publiés par BARKAN II, p. 56 *sq*. Certains (nº 127, 129) évoquent même plus précisément un chapiteau (*ser-sütün*), onze marches (*ḳademe*) et trois bases (*kürsî*).

[71] BARKAN II, nº 93.

[72] MD XII-554, p. 270.

carrières mais trouvées, comme le disait un ordre du 20 février 1571 aux cadis de Sabancı et İzmit, « dans des bâtiments antiques et des terrains en friche »[73].

En fait, la question était de repérer les matériaux nécessaires où qu'ils fussent, comme le montrent, à l'occasion de la construction de la Süleymaniye, des enquêtes sur les ressources en marbre de telle ou telle région[74], ou des ordres de réquisition systématique au même moment[75] ou en 1582[76]. On sait que, de leur côté, les cadis informaient Istanbul de la richesse de leurs circonscriptions et des trouvailles qui y étaient faites[77]. Encore en 1768, la construction de la mosquée de Zeyneb Sulṭân semble avoir nécessité des enquêtes de ce type. En tout cas le *binâ emîni* de la mosquée ayant trouvé des colonnes et du marbre dans une forêt des environs de Yalova, avait demandé et obtenu les ordres nécessaires pour faire venir ces pièces à la capitale[78].

Un dernier argument pourrait expliquer la recherche systématique du matériau. Ainsi qu'on l'a dit, toute pierre importée à l'occasion d'un chantier n'était pas nécessairement utilisée, en tout cas au XVIe siècle. Cette constatation amène J.-M. Rogers à supputer (sans pouvoir la prouver) l'existence de dépôts, où les architectes auraient pu puiser des pierres utiles à leurs travaux[79], et qu'il aurait été naturel d'approvisionner aussi régulièrement que possible. De fait, un ordre enregistré le 22 octobre 1582 et destiné au *bôstâncıbaşı* fait allusion à une pratique de ce genre : « Comme précédemment des piliers de marbre et des marbres ont été nécessaires pour les besoins des bâtiments dépendant de mon auguste domaine privé, j'ordonne que dès l'arrivée [de cet ordre] tu fasses diligence sur cette question. Tu prendras et conserveras dans les tranchées du jardin impérial les piliers de marbre et les marbres convenant aux bâtiments dépendant de mon auguste domaine, qui que soit celui dans la maison ou la propriété de qui ils se trouveront ». Et quant au marbre commandé à Marmara Adası : « Tu te saisiras des piliers de marbre et des marbres qui arriveront, en sorte que quand on en aura besoin pour les bâtiments, on puisse s'en servir »[80]. Il semble cependant que, dans ce cas précis, le dépôt soit prévu pour un relativement court terme, afin de

73 MD-XII-102, p. 69.
74 Barkan II, nº 13, 14, 32, 33, 40, 41, 42.
75 Barkan II, nº 61.
76 MD XLVIII-371, p. 136.
77 Barkan II, nº 34, 47, 57, 58 ; 95.
78 AR XII, nº 259, p. 215.
79 Cf. J.-M. Rogers, *art. cit.*, p. 78 (« It only emphasises the importance of having an Imperial storehouse for important building materials, since without one the vast Ottoman building projects of the sixteenth and the seventeenth centuries would simply had been impossible ») et p. 81 (« This raises an important question. To what extent were there depots *ad hoc* ? Had Süleyman inherited valuable building materials from his father Selim's campaigns, and how and where were they stored ? »).
80 MD XLVIII-371, p. 136.

répondre aux besoins d'un projet particulier. En 1742, un engorgement dans les carrières empêchant le transfert du marbre suffisait à bloquer le chantier du hamam que faisait construire Maḥmûd Ier[81].

Par leur nature même, les documents cités jusqu'ici donnent le sentiment que l'État se réservait un droit éminent sur tous les marbres disponibles, soit qu'ils fussent trouvés dans des champs, soit qu'on les prît sur des ruines ou même des bâtiments encore debout, antiques ou ottomans[82]. Dès lors que le sultan, un haut dignitaire ou un *vaḳf* important en avait besoin pour le Palais, un bâtiment d'utilité publique (hammam) ou une mosquée, un ordre de réquisition était émis[83]. Ainsi que le souligne Ö.L. Barkan, les ordres précisent scrupuleusement que ces remplois ne doivent pas se faire au détriment des bâtiments, les réparations devant être payées par le bénéficiaire de l'ordre de réquisition[84]. Était-il également tenu compte de la valeur du marbre lui-même[85] ? En tout cas, il n'était pas question de se dérober, comme tel individu qui avait inutilement tenté de cacher derrière un mur des marbres se trouvant près de chez lui[86]. L'ordre destiné au cadi d'İzmit enregistré le 23 mars 1574 est sans ambiguïté à ce sujet : « Si, lorsqu'on trouve du marbre utile à la couronne, il y a des individus pour chercher des excuses au moment de le remettre, tu le feras savoir à ma porte en les désignant par écrit avec leurs noms »[87]. La population pouvait d'ailleurs réagir vivement à ce qu'elle ressentait comme une spoliation, voire une impiété[88].

Un document destiné en novembre 1577 aux cadis de Chalcis d'Eubée, Athènes, Livadia et Istefe pourrait même donner l'impression que

[81] AR XII nº 180.

[82] Cf. BARKAN I, p. 347-350. Pour le pillage de bâtiments ottomans, cf. outre les exemples de mosquées et kiosques cités par BARKAN I, p. 348, les colonnes et marbres de l'« ancien palais » de Brousse que le cadi est autorisé en 1572 à récupérer pour le *türbe* du *şehzâde* Muṣṭafà, frère de Selîm II (MD XVIII-20, p. 11). Sur ce palais aujourd'hui disparu, qui se trouvait au nord-est de la citadelle de Brousse, derrière l'emplacement des *türbe* d'ʿOs̱mân et Orẖan, cf. A. GABRIEL, *Une capitale turque. Brousse Bursa*, Paris, 1958, p. 28-29. Lors de son passage en juillet 1487, Lubenau ne vit qu'un palais en très mauvais état et largement désaffecté. Il signale les restes d'un pavillon aux colonnes de marbre. Au XVIIe siècle, ce n'était plus qu'une ruine…

[83] Cf. MD XXIV-142, p. 50 (régions d'İzmit et Sapanca) ; MD XLVIII-371, p. 136 (Istanbul).

[84] Cf. BARKAN I, p. 347 *sq.* (documents in *id.* II, nº 35, 48, 49, 61) ; MD XII-105, p. 50 ; MD XLVIII-371, p. 136. Mais MD XXIV-142, p. 50 ne fait pas allusion à des paiements.

[85] BARKAN publie (II, nº 64-68) un certain nombre de *ḥüccet* de cadis où l'on voit des individus *vendre* de leur plein gré du marbre contre promesse de réparation.

[86] BARKAN II, nº 51.

[87] MD XXIV-142, p. 50.

[88] L'architecte envoyé récupérer pour la Süleymaniye des marbres de la mosquée de Ḫayrü-d-dîn Paşa à İznik en avait été empêché (Barkan II, nº 48) ; les *ʿacemî oğlan* et les *ṭaşcı* venus collecter du marbre sur les ruines de Cyzique avaient été agressés par les habitants des villages (*id.*, nº 81).

l'utilisation et la détention du marbre étaient un privilège interdit aux *re'âyâ* au XVIe siècle : des chrétiens de leurs circonscriptions utilisant les marbres locaux pour leurs églises ou les vendant à des ennemis, ordre était donné de saisir ces marbres et de ne pas en autoriser la vente aux étrangers[89]. En fait, c'est sans doute surtout le second point qui paraissait scandaleux : par sa valeur, le marbre n'était pas un produit comme un autre et pas plus que les grains, par exemple, il ne pouvait être exporté librement. Il ne s'ensuit pas que la détention ou le commerce du marbre étaient interdits. On en verra pour preuve la mansuétude dont semble faire preuve le sultan à l'égard de ce juif de Salonique et de ce *nâ'ib* de Chalcis qui s'étaient emparés en 1569 et 1572, pour leur usage privé, de marbre provenant des fortifications de leurs villes respectives[90]. La Porte s'inquiète des dommages ainsi occasionnés aux murs de Salonique et exige que les pierres dérobées soient remises à leur place d'origine, mais ne semble pas exiger la punition des fautifs. Le remploi de marbre par ses sujets lui paraissait naturel dès lors que cela n'était pas nuisible aux bâtiments et qu'aucun besoin de pierre ne se faisait sentir sur le moment… Il est à noter que le respect du droit de propriété sur les marbres, qui pouvait être remis en cause sur ordre du sultan, s'imposait en revanche aux pouvoirs locaux. Ainsi il est rappelé au beg de Dukakin qu'il ne peut pas se saisir sans conditions du marbre d'une église de Podgoriça pour le hammam dont son prédécesseur avait entamé la construction à l'échelle de Leş[91]. L'ordre à destination du cadi de Podgoriça enregistré le 18 février 1560[92] précise : « Si cette église est bien en ruine, n'est la propriété de personne et n'est revendiquée par personne, quand le susdit [beg de Dukakin] enverra un homme et voudra prendre les pièces de marbre [qu'il désire] pour le hammam qui doit être construit à Leş, s'il faut procéder à une saisie[93], tu lui apporteras assistance ». Ainsi, le divan envisage que le beg puisse avoir à acheter les marbres en question. De même, si elle autorise en 1565 le voyvode de Moldavie Alexandre à se fournir en marbres dans le *sancaḳ* de Silistre, il ne s'agit nullement d'une réquisition : le voyvode devra se procurer ces pierres auprès de vendeurs volontaires, et en payant[94].

On peut donc dire qu'au XVIe siècle, la détention et le commerce du marbre (au sein du territoire du sultan) étaient autorisés. Cependant le caractère systématique du remploi, à une période qui vit fleurir les beaux bâtiments du « grand siècle » ottoman, en faisait une matière excessivement recherchée et *de facto* réservée aux puissants, le sultan jouissant d'un droit de préemption sur tout marbre disponible, fût-ce dans un bâti-

[89] BARKAN II, no 69, du 15 *şa'bân* 985/28 octobre 1577.

[90] MD XIV-990, p. 688 ; MD XIX-56, p. 21.

[91] Le port d'İskenderiyye/Shkodra.

[92] MD III-798, p. 273.

[93] Formule qui laisse peut-être entendre que la population locale pourrait s'y opposer : cf. *supra* des exemples de difficultés de ce genre.

[94] MD V-662, p. 259.

ment en bon état. L'usage privé du marbre — et donc son commerce — se développa dans les siècles suivants, comme le montre l'étude des cimetières ottomans, où le marbre prend une place modérée mais croissante au cours du XVII[e] siècle et domine à partir du XVIII[e] siècle[95].

À cette date, bien entendu, et depuis déjà longtemps, les carrières de Proconnèse étaient à nouveau exploitées.

Il faut cependant souligner que l'extraction de la pierre ne représente qu'une facette de la vie des îles de la Marmara sous les Ottomans, et probablement pas la plus importante pour la prospérité des habitants[96].

[95] Cf. J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, *art. cit.*, p. 33-34, à propos des cimetières musulmans et à propos du cimetière juif de Hasköy : Minna ROZEN, *Hasköy Cemetery. Typology of Stones*, Tel-Aviv, 1994, p. 17. Les statistiques publiées par Mme Rozen sont particulièrement éclairantes : elle ne recense pas de marbre avant 1615, 25 % de 1615 à 1650, 84 % de 1680 à 1700, 95% de 1700 à 1880. J.-L. Bacqué-Grammont souligne la multiplication des fontaines à Galata à partir des années 1730. Il se peut que la baisse du prix du marbre explique ce phénomène, mais d'autres facteurs peuvent être envisagés : à une époque où Istanbul avait désormais assez de mosquées ou de *medrese*, fournir de l'eau était une réalisation d'intérêt public toujours utile. Rappelons au passage que les stèles funéraires pouvaient également souvent des remplois au XVI[e] ou au XVII[e] siècle. En outre, le registre de *narḫ* de 1640 ne mentionne expressément le marbre qu'à propos de chaux (*kireç-i mermer*). Le chapitre intitulé *bahâ-ı seng-i âteş ma'a kösre vü ḳayġân* ne concerne en théorie que le granit, la pierre à aiguiser et l'ardoise. Cf. M.S. KÜTÜKOĞLU, *Osmanlılarda narh müessesei ve 1640 tarihli narh defteri*, İstanbul, Enderun, 1983, p. 299, 314-315.

[96] Pour des présentations historiques de Marmara Adası et des environs, cf. F.W. HASLUCK, *Cyzicus*, Cambridge, 1910 ; R.M. ERTÜZÜN, *Kapıdağı yarımadası ve çevresindeki adalar. Tarih ve arkeoloji üzerinde araştırmalar*, İstanbul, 1953, rééd. Istanbul, Ozan Sanatevi, 1998 ; C. HEYWOOD, « An unsolved murder in the Marmara (Notes on on Bodl. Ms. Turk. d. 32) », in C. Heywood et C. Imber éds, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, İstanbul, Isis, 1994, p. 91-105. Sur les voyageurs, cf. également Stéphane YERASIMOS, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV[e]-XVI[e] siècles)*, Ankara, TTK, 1991, p. 30. Je remercie d'autre part M[lle] E. Borromeo, qui a eu la complaisance de me donner à lire le chapitre sur la mer de Marmara de la thèse qu'elle est en train de rédiger sur les voyageurs dans l'Empire ottoman dans la première moitié du XVII[e] siècle. À l'époque qui nous intéresse, l'île et celles qui en dépendaient administrativement formaient une *naḥiyye* dépendant du *beylerbeylik* des îles ; elle était rattachée au *ḳażâ* de Galata. Néanmoins les documents du XVI[e] siècle parlent du cadi de Marmara. Au XVIII[e] siècle, en revanche, le terme employé est bien *nâ'ib*. L'île (ainsi que le reste de l'archipel et la péninsule de Kapıdağı) faisait partie des sources de revenu du *vaḳf* de la mosquée Şehzâde d'Istanbul. EVLIYÂ ÇELEBI le signale au passage (*op. cit.*, t. V, p. 295). Cf. par exemple le *defter* Maliyeden Müdevver n° 178 (*defter-i cizye-i gebrân re'âyâ-ı evḳâf-ı câmi'-i merḥûm ve maġfûrun leh şehzâde Sulṭân Meḥmed Ḫan ṭâbe s̱erâhu der İstânbul 'an vâcib sene es̱nà ve 'aşr ve elf*/1603-04), qui fournit le compte de l'île de Marmara, du *ḳażâ* de Galata. Les archives du Başbakanlık conservent des comptes de ce *vaḳf*. J'ai pu consulter celui de l'année 1140/1727-28 (EV. MH n° 3096). Le revenu de la *muḳâṭa'a* de Marmara et ses environs (230 000 aspres) y est recensé au f° 4 r°. On n'a pas de détail supplémentaire, mais il n'est pas question du marbre. Comme on le verra plus loin, les insulaires ne travaillaient pas dans les carrières, et les revenus du *vaḳf* sont sans doute plutôt à chercher dans l'activité des agriculteurs et vignerons, comme c'était évidemment le

Ceux-ci, Grecs orthodoxes dans leur immense majorité, étaient avant tout des agriculteurs ou des moines : il y avait en effet des monastères, dont l'hospitalité était fort appréciée des voyageurs occidentaux[97]. La presqu'île du Kapıdağı contient des carrières de granit, qui fut utilisé à Istanbul[98], et également de marbre (apparemment non exploité par les Ottomans, puisque comme on l'a vu c'est plutôt de remploi que parlent nos sources quand il est question de la presqu'île de Cyzique). Mais ce sont les vergers et plus encore les vignobles qui firent la fortune des habitants. Evliyâ Çelebi consacre quelques lignes aux vins de la région[99], également célébrés par la plupart des voyageurs à partir du XVIIe siècle, qui mentionnent aussi du blé. Evliyâ Çelebi parle encore des madragues d'Erdek[100], mais Grelot et Dapper, à la fin de ce même siècle, affirment que la pêche de l'archipel ne sert qu'à l'usage local[101]. Il faut enfin rappeler qu'au XVIe siècle, les îles fournissaient du bois. La carte de Pîrî Re'îs signale que les sites de Vâtî et Ṭaraḳônda, sur le rivage septentrional du Kapudağı, servaient au chargement du bois[102]. Plusieurs documents d'archives font d'ailleurs référence à l'exportation de bois de la région[103]. Qu'en était-il de l'île même de Marmara ? Stokhove, qui il est vrai n'avait fait que longer les côtes de nuit, la jugeait « fort stérile et peu habitée »[104]. À la fin du XVIIIe siècle, Lechevalier la décrivait « montueuse et aride »[105]. Un siècle plus tard, Vital Cuinet se montrait plus précis et plus nuancé : « Il n'existe un peu de terrain cultivé que le long

cas pour les autres îles et presqu'île de l'archipel. Les documents connus de moi sur l'extraction du marbre de Proconnèse ne font jamais référence au *mütevellî* des *vaḳf* de la Şehzâde câmi'i.

[97] Cf. par exemple en 1581 Jean PALERNE, *D'Alexandrie à Istanbul. Pérégrinations dans l'Empire ottoman*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 239 *sq.* : « Il y a deux monastères de caloires en cette île, que nous allâmes voir, lesquels nous traitèrent et donnèrent librement et courtoisement de ce qu'ils avaient ». GRELOT (*Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris, 1681) parle (p. 75) de « quelques couvents et hermitages qui passeraient bien en France pour des abbayes et des prieurés ». La formule donne à entendre que les monastères étaient prospères. Il n'en ajoute pas moins : « Ces couvents et hermitages sont habités par caloïers ou religieux grecs, qui y vivent fort sobrement ».

[98] Cf. Vital CUINET, *La Turquie d'Asie,* Paris 1890-1894, t. IV, p. 280.

[99] *Op. cit.,* t. V, p. 295-296.

[100] *Id.*, p. 295.

[101] Cf. GRELOT, *op. cit.*, p. 76 ; O. DAPPER, *Description exacte des isles de l'Archipel, et de quelques autres adjacentes*, Amsterdam, 1703, p. 490.

[102] *Op. cit.*, p. 858.

[103] Cf. par exemple MD XXVI-58 ; XXVI-74 ; XXVI-116 ; XXVI-117 ; XXVI-703 ; XXVII-204 ; XXVII-892 ; XLIII-216 ; XLIX-368.

[104] Cf. STOCHOVE, *Voyage du Levant du sieur Stochove escuyer, seigneur de Sainte Catherine*, Bruxelles, 1662, p. 185.

[105] J.-B. LECHEVALIER, *Voyage de la Propontide et du Pont-Euxin*, Paris, An VIII, p. 24 : « Cette île, qui a environ vingt lieues de tour, est très montueuse et très aride : on y comptait autrefois quelques villes remarquables, et on n'y aperçoit plus que quelques malheureux villages grecs et quelques monastères de cloyers ; la presqu'île de Cyzique au contraire, est d'une fertilité prodigieuse ».

du rivage. Aussi les productions du sol se bornent-elles à quelques oliviers peu nombreux, et à des vignes qui poussent dans les rochers et par cela même donnent au-delà des besoins locaux un excellent vin »[106]. C'est apparemment une situation comparable que décrivait La Mottraye au début du XVIIIe siècle[107] : « J'ai remarqué que l'île n'est presque partout qu'un rocher, pour ainsi dire, de cette pierre [le marbre], qui est pourtant assez couvert pour produire du blé et du vin, mais fort peu du dernier et même petit et vert ». Aussi un complément de vin était-il importé des îles voisines, « la provision annuelle de blé » venant des côtes de Cyzique. Ce dernier point est en effet confirmé par un document de 1575[108]. L'île produisait cependant un peu de blé d'après Palerne (en 1581) et Sandys (en 1610). Mais celui-ci cite surtout, outre le vin, chèvres et perdrix[109], tandis que Palerne n'hésite pas à écrire : « L'île est assez fertile, et abondante en bons vins et fruits. (…) Ils ont peu de blé : mais du bétail en quantité, qui leur rend force laitage »[110]. Ici encore, les archives ottomanes viennent confirmer l'existence d'un élevage assez développé pour tenter au XVIe siècle un fonctionnaire indélicat[111] et permettre, en 1742, la réquisition de bœufs de l'île pour le transport du marbre[112]. Aussi curieux que cela puisse paraître, l'île fournissait également du bois au XVIe siècle[113]. Il y avait une petite flotte de commerce de l'archipel[114], mais il n'est pas toujours possible de savoir dans quelle mesure les bateaux réquisitionnés à l'occasion par le cadi de Marmara appartenaient aux habitants de son *ḳazâ* et *a fortiori* à ceux de l'île. Pour sa part, Evliyâ Çelebi estimait Marmara Adası plutôt prospère : « C'est une île fort peuplée, écrivait-il, et tous ses mécréants sont fortunés »[115]. En tout cas la Porte y avait repéré en 1577 un certain Yânî assez fortuné pour qu'on pût lui imposer le *ḳaṣṣâblıḳ* : après lui avoir attribué

[106] Vital CUINET, *op. cit.*, IV, p. 281-282.

[107] A. de LA MOTTRAYE, *Voyages du sieur A. de La Mottraye en Europe, Asie et Afrique*, La Haye, 1727, p. 472.

[108] MD XXVII-234.

[109] George SANDYS, *A Relation of a Journey Begun An. Dom. 1610*, Londres, 1670, p. 22. À propos des perdrix, cf. LA MOTTRAYE, *op. cit.*, p. 472 : « Les Francs vont non seulement dans ces îles pour la vendange, mais aussi pour la chasse qui y est abondante ». À propos plus précisément de Marmara Adası il ajoute : « Celle qui leur fait donner ce nom, comme la plus grande, est aussi la plus abondante en gibier. Les lapins y fourmillent et sont excellents, à cause du genièvre et du thym dont elle est couverte çà et là ». Rappelons que les Turcs ne mangent pas de lièvre ou de lapin.

[110] *Op. cit.*, p. 239

[111] MD XLIX-591, p. 211.

[112] AR XII nº 180.

[113] MD VI-185 ; XXVI-58, 74, 116, 117 ; XXVII-204 ; XLIX-368.

[114] Cf. en février 1566 un document sur des capitaines d'İmralı (MD V-1075, p. 405) ; ou sur les activités maritimes d'habitants de Marmara Adası en 1742 et 1776, İAD I-29 (vol. III, p. 18), I-54 (vol. III, p. 19), IX-248 (vol. III, p. 315).

[115] *Gayet memur ceziredir ve cümle keferesi maldardır. Acayib keniseler vardır* (*op. cit.*, vol. IX, Istanbul 1935, p. 266).

une fortune de 10 000 pièces d'or[116], on avait finalement évalué son bien à 200 000 aspres[117], soit le tiers de la première estimation. C'était encore une somme importante. De ces notations éparses, il ressort que la situation économique des insulaires fut plutôt favorable sous les Ottomans, apparemment sans changement majeur du XVIe siècle au XIXe.

Quelle qu'ait été l'origine de cette relative prospérité, le marbre, en tout cas dans les premiers siècles, n'y était pour rien. On n'en extrayait pas au milieu du XVIe siècle. Il est vrai que Mi'mâr Sinân, à propos de la construction de la Süleymaniye entre 1550 et 1557, écrit que le marbre blanc était « coupé dans les mines de l'île nommée Marmara »[118]. Pourtant, aucun des nombreux documents publiés par Ö.L. Barkan n'atteste l'utilisation de marbre de Proconnèse dans la mosquée de Soliman-le-Magnifique. Selon J.-M. Rogers, il est donc possible que le marbre de Marmara qu'on y trouve soit du remploi, mais il en doute : « In default of documentary evidence, however, the uniformity of the marble panelling at Süleymanie, particularly of the ablution fontains at the base of the South West and North East sides of the mosque is *pro tanto* evidence that the marble for them was specially quarried »[119]. Mes compétences en histoire de l'art sont nulles. Il me semble cependant que si tel avait été le cas, étant donné les difficultés propres à l'extraction de la pierre de Proconnèse, il est très peu vraisemblable qu'aucun document sur la main d'œuvre, le matériel ou les bateaux nécessaires n'aurait été trouvé par Ö. L Barkan et son équipe. À moins que des sources inédites ne viennent un jour compléter nos connaissances, il me paraît donc préférable de conclure que c'est dans des constructions postérieures que Mi'mâr Sinân utilisa du marbre de Marmara Adası.

La première mention que j'aie trouvée d'extraction de marbre dans l'île date de juin 1570. Elle concerne le hammam que faisait construire la princesse Mihr-i mâh près de la Porte d'Andrinople : par un ordre enregistré le 5 de ce mois, Selîm II ordonnait en effet aux cadis d'Edincik et de Marmara de laisser l'homme de sa sœur « contre des aspres, faire couper et emporter une quantité suffisante de marbre »[120]. À Edincik, il s'agissait vraisemblablement toujours de piller les ruines de Cyzique, mais il y avait bien des carrières à Marmara Adası en 1570, puisqu'en août de cette même année, le sultan parlait des « carrières sises dans l'île de Marmara »[121]. En revanche, les carriers manquaient

[116] MD XXXIII-220, p. 107.

[117] MD XXXIII-314, p. 157. Cf. un troisième ordre sur cette affaire : MD-XXXIII-349, p. 175.

[118] *Aḳ mermerleri Marmara nâm cezîre ma'deninden kesüb* (9 v°).

[119] J.-M. ROGERS, *art. cit.*, p. 72.

[120] MD XIV-80, p. 64.

[121] MD XIV-506, p. 350. Le mot employé dans cet ordre n'est ni *ocaḳ*, ni même *ma'den*, mais *kârheng*. Ce terme n'est pas attesté dans les dictionnaires ottomans ou persans que j'ai consultés, mais sa signification semble s'imposer dans le contexte. Monsieur

apparemment, car l'ordre en question ordonnait au cadi d'Edincik d'envoyer à Marmara, avec leur matériel, les tailleurs de pierre se trouvant dans sa propre circonscription, non sans préciser qu'ils seraient payés pour leur peine. Il semble donc bien que l'ordre du 5 juin n'avait pas pu être appliqué, faute de personnel compétent et disponible sur l'île. Manifestement, l'extraction n'était pas une activité régulière des insulaires. Quant au déplacement occasionnel de main-d'œuvre, il se heurta sans doute à des difficultés, puisqu'on voit bientôt la Porte choisir une autre solution. En effet dans l'hiver 1571-1572, pour se procurer le marbre nécessaire aux chapiteaux de la mosquée Selimiye en construction à Andrinople, il fallut ordonner au *ḳapûdân paşa* d'envoyer sur l'île avec le matériel nécessaire vingt-cinq « prisonniers forçats », autrement dit des prisonniers de guerre détenus dans l'arsenal d'Istanbul[122]. Ils avaient été confiés à un secrétaire (*ḫâlife*) du *mi'mâr başı*, qui devait vraisemblablement servir de contremaître, les prisonniers n'étant sans doute pas suffisamment compétents pour travailler seuls. Leur tâche achevée, ils avaient été ramenés à Istanbul, mais les besoins du chantier amenèrent à les renvoyer immédiatement à la carrière[123]. Il n'y avait donc toujours pas, à cette date, de personnel sur place. Cinq ans plus tard, la situation avait changé, ce qui donne à penser que l'exploitation s'intensifiait. Un ordre du 20 novembre 1575 nous apprend en effet que « depuis les temps anciens les provisions en grains des prisonniers de la couronne qui sont employés dans l'île de Marmara ont coutume d'être livrées » du *ḳaẓâ* d'Edincik[124]. Ces *mîrî esîr* ne peuvent être que des forçats travaillant dans les carrières. Il apparaît qu'ils sont maintenant détenus à demeure dans l'île, bien que l'« ancienneté » de cette pratique n'ait pas plus d'un lustre. La présence de ces prisonniers est attestée dans les années suivantes. En septembre 1578, à la suite d'une évasion, le sultan revient sur le projet de construire une prison pour les loger. Les insulaires, qui y avaient été favorables, semblent désormais réticents, peut-être parce qu'ils doivent participer aux frais[125]. En 1582, les habitants de l'île viennent porter plainte devant le cadi de Galata (dont dépend la *naḥiyye* de Marmara) contre l'intendant (*nâżır*) des « mines » de marbre qui leur soutire moutons et chèvres pour son compte personnel sous pré-

Halil Sahillioğlu a du reste bien voulu me confirmer que c'est ainsi qu'il fallait le comprendre dans les occurrences où il l'avait rencontré. Sans doute faut-il l'interpréter comme la « caverne où l'on travaille ».

[122] Le texte dit littéralement *fôrsa esîrleri*. Sur l'emploi du mot par les Ottomans, cf. H. et R. KAHANE et A. TIETZE, *The Lingua Franca in the Levant*, rééd. Istanbul, 1988, p. 344-346, où la première attestation est de 1574. Sur les *gebrân-ı mîrî* ou *mîrî esîrler* de l'arsenal impérial, cf. İ. BOSTAN, *op. cit.*, p. 209-212.

[123] MD X-180, p. 113.

[124] MD XXVII-234, p. 96. Autre ordre destiné aux cadis de Marmara et Rodoscuḳ concernant l'approvisionnement en grains des *mîrî esîr* et de leurs gardes (*vârdiyân*), enregistré le 8 *cemâẕîü-l-âḫır* 990/30 juin 1582 : MD XLVII-418, p. 176.

[125] MD XXXV-656, p. 259.

texte de contribution forfaitaire pour nourrir les *mîrî esîr*[126]. Ce sont évidemment ces malheureux, prisonniers de guerre dépendant de l'Arsenal et non esclaves au sens précis du terme, que vit George Sandys lors de son voyage de 1610[127]. Il faut ajouter que deux documents de 1583 mentionnent un *ketḫüdâ* des carriers (*kârhenci*)[128]. Le titre de *ketḫüdâ* pourrait être porté par un responsable de corporation. Cependant ces deux ordres disent sans ambiguïté que l'argent envoyé à cette occasion est destiné au transport des pierres jusqu'au rivage, et non pas à la rémunération de tailleurs de pierre. Il est donc très vraisemblable, dans le contexte, que *ketḫüdâ*, terme dont les significations sont vagues et nombreuses, désigne seulement le responsable des carriers, autrement dit les *mîrî esîr*.

Le dernier document d'archives connu signalant la présence de « forçats » dans l'île est du 1er novembre 1604[129]. La documentation ottomane publiée présente ensuite une lacune d'un siècle[130], qui nous mène à février 1709. À cette date, le *ketḫüdâ* de la Vâlide Sulṭân, qui faisait construire une mosquée à Üsküdar (la Yeni Valide Camii), constatait : « Rares sont les personnes qui coupent le marbre dans l'île en question, en sorte qu'il est tout à fait impossible de couper et envoyer une quantité suffisante de marbre, ce qui entraîne un retard dans la construction en question ». En conséquence, et sur sa demande, ordre était donné au *bôstâncıbaşı* d'Andrinople de recruter dans les *ḳażâ* de Dimetoka et Çirmen quarante tailleurs de pierres (*ṭaşcı*) et de les envoyer à Marmara[131]. Il paraît clair qu'en ce début du XVIIIe siècle, le problème de la main-d'œuvre demeurait toujours aussi difficile à résoudre, et qu'il n'était plus envisagé d'employer des prisonniers de guerre. Il est vrai que ceux-ci étaient sans doute désormais trop rares pour qu'on pût compter sur eux comme aux temps des victoires du XVIe siècle… Le temps des *ṭaşcı* libres et rémunérés était revenu : c'est ainsi qu'en août 1728, ordonnant au *nâ'ib* et au *żâbıṭ* de Marmara de faire couper du marbre pour la fontaine qu'il voulait faire élever devant la porte du palais de Topkapı,

[126] MD XLVIII 591, p. 211.

[127] « (…) Where a number of poor christian slaves do hew stones daily for the magnificent mosque which is now abuilding at Constantinople by this sultan » (Sandys, *op. cit.*, p. 21). Ces forçats prisonniers de guerre, donc en grande partie catholiques, n'ont donc pas de rapport (comme le supposait GOODWIN, p. 20) avec la population grecque de l'île.

[128] MD LII-240 et 241, p. 100.

[129] AR XI no 54 : ordre est donné au cadi de Galata (dont dépend la *naḥiyye* de Marmara) de hâter le chargement de marbre destiné au *türbe* de Meḥmed III en y affectant « les *re'âyâ*, les forçats et autres individus travaillant [dans ce domaine] ». Sur le rôle des *re'âyâ*, cf. *infra*. Quant aux autres individus, ce peut être des *acemî oġlan* ou les équipages des bateaux de commerce envoyés charger les pierres.

[130] J'ai moi-même arrêté mes recherches, faute de temps, au début du XVIIe siècle. Il est cependant remarquable qu'Aḥmed Refîḳ, qui fournit un certain nombre de documents pour le XVIIIe siècle, n'en ait apparemment pas trouvé au XVIIe qui lui parussent dignes d'être publiés.

[131] AR XII no 68.

Aḥmed III ne manquait pas de préciser « moyennant le versement par le *binâ emîni* du prix qui s'impose »[132]. De même, en décembre 1766, Muṣṭafà III ordonnait aux *na'îb* et voyvodes de Marmara et Karamürsel d'acheter (*mubâya'a*) le marbre et le granit destinés à la construction de sa bibliothèque[133]. Quels étaient ces travailleurs ainsi rémunérés au XVIIIe siècle ? Un ordre d'octobre-novembre 1756, qui nous apprend de façon certaine que les membres de la corporation des *ṭaşcı* d'Istanbul venaient charger du marbre à Marmara Adası, donne l'impression que ces artisans contrôlaient également plus ou moins l'extraction. En tout cas la population de l'île avait déclaré devant le *na'îb*, par la bouche des « anciens », « musulmans et *ẕimmî* », que « depuis les temps anciens vingt individus musulmans (…) travaillent dans les carrières de pierre des *ḳariyye* susnommées »[134]. Ces carriers étaient-ils à demeure dans l'île ou avaient-ils coutume de venir d'Istanbul ? Sans prétendre répondre à cette question, on peut noter qu'en 1783 il avait été ordonné au *ṭaşcıbaşı* d'envoyer [évidemment d'Istanbul] un certain nombre d'ouvriers *ṭaşcı* et un *timurcı*[135] avec leur matériel pour réaliser à Marmara des mortiers pour les meules de la poudrerie de Gallipoli[136]. Quoi qu'il en soit, il semble que les Grecs, qui constituaient l'immense majorité de la population, n'aient toujours pas participé au XVIIIe siècle à l'extraction du marbre.

Précisons au passage que le travail sur place se bornait vraisemblablement à l'extraction proprement dite. À l'époque de l'exploitation byzantine des carrières, l'île exportait des produits semi-finis déjà sculptés[137] : c'est cette activité qui a laissé sur place des objets, inachevés ou abandonnés pour une raison ou une autre, en nombre suffisant pour qu'il soit possible de mener une recherche archéologique sur le terrain. En revanche, Mme Nuşin Asgari n'a trouvé pratiquement aucune trace de l'activité ottomane[138]. On sait du reste que les tailleurs de pierre avaient leurs ateliers sur les chantiers mêmes[139], et que les stèles funéraires

[132] AR XII n° 129.

[133] AR XII n° 255.

[134] İAD IV-127 (vol. I, p. 141 *sq.*).

[135] Cf. la description par TEXIER (*op. cit.*, p. 162) des carrières en exploitation au sud de Palatya au début de la seconde moitié du XIXe siècle : « Elles sont entourées de collines de recoupes, au milieu desquelles sont établies quelques cabanes de forgerons, qui font et réparent les outils des ouvriers ».

[136] *İstanbul Ahkâm Defteri* VIII-10-292-1009.

[137] Cf. N. ASGARİ, « The Proconnesian Production of Architectural Elements », *art. cit.* ; J.-P. SODINI, « Le commerce des marbres à l'époque protobyzantine », in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin* I, Paris, Lethielleux, 1989, p. 163-186 (p. 164).

[138] « There is no archaeological data for the earlier Greek production or for production in the Middle Ages and later, except for some Ottoman objects in the nineteenth century » (« The Proconnesian Production of Architectural Elements », *art. cit.*, p. 265).

[139] C'est ainsi que Mi'mâr Sinân reçut Soliman-le-Magnifique dans l'atelier des marbriers (*mermerciler kârẖânesi*), sur le chantier de la Süleymaniye (Mimar SİNAN, *op. cit.*, 10 v°).

étaient sculptées dans des échoppes à proximité des cimetières[140]. Pourtant, Jean Palerne raconte avoir vu en 1581 « une colonne que l'on taillait sur le même roc toute d'une pièce, que quatre hommes ne sauraient embrasser, mais n'était guère haute »[141]. Il s'agit apparemment là d'un travail plus raffiné que la simple extraction au moyen de ciseaux et de coins décrite au XIXe siècle par Texier et Vital Cuinet[142], mais ce fut sans doute exceptionnel. En revanche, il est vrai que si le sultan pouvait se borner à faire venir des blocs tout prêts déjà disponibles[143], il précisait volontiers des dimensions et l'usage escompté (chapiteaux, colonnes, plaques pour encadrement de porte ou de fenêtre, pavage)[144], mais on peut supposer que ces indications servaient à choisir la pierre et à fournir des ordres de grandeur, sans pour autant impliquer un véritable travail de sculpture[145]. Il est d'ailleurs caractéristique que Texier et Cuinet n'en parlent pas.

Si les insulaires grecs ne travaillaient pas dans les carrières, ils ne pouvaient pas cependant se désintéresser de l'exploitation du marbre. De même que certains *re'âyâ* de l'île étaient contraints par la coutume, contre rémunération au demeurant, à couper du bois et à le descendre sur le rivage[146], de même c'était la population de l'île qui était chargée de porter à l'échelle le marbre extrait des carrières. Ceci est attesté par un ordre du 28 octobre 1576 destiné au cadi de Marmara, à qui il est dit : « Tu feras descendre sur le rivage, de la manière dont les *re'âyâ* ont eu

[140] Cf. VATIN et YERASIMOS, *Les cimetières dans la ville. Statuts, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul* intra-muros, sous presse, ch. II/4.

[141] *Op. cit.*, p. 240.

[142] Cf. *infra*.

[143] AR XII nº 189.

[144] Soixante *ẕirâ'* de plaques de côté et quatre encadrements de trois *ẕirâ'* chacun, du marbre le plus blanc, en 1719 (AR XII nº 91) ; « piliers, plaques de côté et autres lourdes pierres » en 1740 (AR XII nº 176) ; en 1749 « une colonne de marbre de 18 *parmaḳ* de circonférence et 6 *ẕirâ'* de longueur ; une base où l'on puisse sculpter un chapiteau (*başlıḳ içün kürsî*) dont les côtés additionnés fassent 1 *ẕirâ'* et 6 *parmaḳ* ; un genre de marche de 2 *ẕirâ'* et 18 *parmaḳ* de long sur 14 *parmaḳ* de large ; des blocs de marbre d'1 *ẕirâ'* et demi de long sur 1 *ẕirâ'* de large et 18 *parmaḳ* d'épaisseur ; une quantité de bases de marbre de 18 *parmaḳ* d'épaisseur et d'1 *ẕirâ'* et 6 *parmaḳ* d'épaisseur et d'1 *ẕirâ'* et 6 *parmaḳ* de largeur. » (AR XII nº 201). En décembre 1766, le *na'îb* et le voyvode de Marmara doivent se conformer aux indications et aux chiffres portés dans le registre remis par le *şehr emîni* (AR XII nº 255).

[145] Cf. MD LII-241, p. 100, où il est dit aux autorités de Marmara que s'il n'y a pas de marbre tout prêt pour une certaine quantité d'éléments d'encadrement de fenêtre, de marches et de pièces de pavements, elles devront en faire couper en hâte. Puisque le sultan s'attend à ce que la flotte qu'il envoie prenne le marbre prêt sur place, il faut bien admettre que l'architecte de la Atık Valide Camii ne comptait pas le faire sculpter dans les carrières. En tout cas, le marbre qu'il fallait extraire en hâte au cas où il n'y en aurait pas de disponible ne pouvait pas être sculpté avant l'arrivée de la flotte qui venait le chercher.

[146] MD XXVII-204, p. 82.

jusqu'ici coutume de le descendre au rivage, tout le marbre coupé qui se trouve dans l'île en question »[147]. Un premier ordre sur la même question, du 15 de ce mois, nous apprend que ce service se faisait « contre rémunération et [remise d'] aspre »[148]. Au début du XVIIIe siècle, La Mottraye semble témoigner encore de la pratique de cette corvée et des compensations qu'elle impliquait : « Les Grecs qui le tirent des carrières pour le service de la Porte ont le privilège de porter un petit turban blanc, comme ceux qui cultivent et recueillent le mastic à Chio »[149]. Dallaway, à la fin du même siècle, précise que ces Grecs jouissent de réductions d'impôts. Mais comme il fait également référence à Chio, on peut se demander quelles sont chez lui les parts respectives de l'observation et du plagiat[150]. En tout cas, les documents ottomans montrent, on l'a vu, que les insulaires n'extrayaient pas le marbre des carrières, comme la lecture de ces deux voyageurs pourrait donner à penser, mais qu'ils étaient seulement chargés du transport de la pierre jusqu'au port.

Ce n'était du reste pas une mince affaire. La conclusion de l'ordre précédemment cité du 18 octobre 1576 donne à entendre qu'il s'agissait d'un travail pénible : « Prends garde, disait en effet le sultan au cadi de Marmara, qu'aucune exaction ne soit imposée à quiconque ni aucune corvée exigée de gens qui n'en auraient pas la force »[151]. Voici comment Charles Texier, qui visita l'île au milieu du XIXe siècle, décrit le transport des blocs taillés au sud de Palatya (l'actuel Saray) : « Ces carrières sont situées à 140 mètres environ au-dessus du niveau de la mer ; on a établi une grande pente avec des débris de marbre. Les blocs sont portés jusque-là sur des rouleaux, après quoi on les abandonne à leur propre poids. (…) On détache au ciseau le bloc de la montagne, après quoi on l'enlève au moyen de coins de fer »[152]. Ce sont exactement les mêmes techniques que décrit Vital Cuinet en 1894, à cela près qu'il semble qu'on ait aménagé la pente pour éviter la chute évoquée par Texier[153].

147 MD XXVIII-668, p. 271.

148 MD XXVIII-607, p. 251.

149 LA MOTTRAYE, *op. cit.*, p. 472.

150 James DALLAWAY, *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Archipelago and to the Troad*, Londres, 1797 : « Those employed in the marbles quarries have certain immunities, or exemptions, on the same principle as the cultivators of mastic in the island of Chio » (p. 367). À propos de Chio il écrivait (p. 281) : « The rayâhs or Greek subjects, who inhabit twenty villages, in which it [le mastic] is cultivated with great care, pay no rent, and are exempted from half the general capitation ; beside, what they value most, they enjoy certain privileges of dress ».

151 MD XXVIII-669, p. 271.

152 Charles TEXIER, *Asie Mineure. Description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonèse d'Asie*, Paris, 1862, p. 162.

153 « L'exploitation actuelle est à 140 mètres d'altitude ; les blocs, détachés de la montagne au ciseau, sont enlevés à l'aide de coins de fer et portés sur des rouleaux par un chemin en pente douce jusqu'aux grands radeaux amarrés le long de la plage » (*op. cit.*, t. IV, p. 281).

Nous ignorons de quand date cette pratique. On peut se demander si les voyageurs antérieurs auraient manqué de décrire un procédé si spectaculaire. En tout cas, d'autres techniques étaient également utilisées : en octobre 1583, de l'argent est envoyé pour louer des voitures dont les propriétaires descendront au rivage le marbre commandé pour la mosquée de Nûr Bânû Sulṭân à Üsküdar[154] ; au printemps de 1740, comme il s'était révélé impossible de transporter par d'autres moyens de grands piliers et des plaques d'encadrement (sans doute assez volumineuses également), un firman ordonne que « le responsable désigné rassemble des mains de la population du *ḳaẓâ* toutes les voitures et tous les animaux qui s'y trouvent, et que ceux-ci [les habitants] aident à transporter jusqu'à l'échelle, moyennant rémunération, les piliers, les plaques d'encadrement et autres lourdes pierres qui sont coupées dans les carrières »[155]. Il est vrai qu'on apprend par un ordre du mois d'octobre suivant que ces marbres venaient d'une carrière proche du village de Kılazak, lequel est situé au sud de l'île, et non au nord comme Palatya, où se trouvaient les carrières le plus généralement exploitées[156] : sans doute était-il possible, de ce côté, de faire usage de voitures et de bêtes de trait. Quoi qu'il en soit, on voit qu'à cette date les *re'âyâ* pouvaient toujours être requis pour ce genre de service. Au demeurant ils supportaient désormais assez mal cette corvée, puisque l'ordre de mai-juin 1740 n'avait pas pu être appliqué : « le misérable nommé İbrâhîm qui fait partie des notables de la *nâḥiyye* en question — écrit en effet le sultan dans l'ordre d'octobre 1740 — montre de l'insoumission et, corrompant et excitant les *re'âyâ*, refuse en violation de l'ordre sublime de remettre [ce qui est requis], disant : « Que les autres *ḳariyye* donnent et ensuite nous aussi nous donnerons ! » Et à l'heure qu'il est les animaux nouvellement acquis et élevés sont faibles et ne travaillent pas, en sorte qu'en raison de l'absence de bêtes, les marbres qu'on coupe dans les car-

154 MD LII-241, p. 100.

155 AR XII nº 176.

156 Cf. N. Asgarî, « The Proconnesian Production », *art. cit.*, p. 264. Goodwin, p. 19. Le seul port mentionné par Sandys (p. 22) étant au nord, doit être celui desservant Palatya. La Mottraye est particulièrement clair (p. 472) : « Gagnâmes la nuit Pallatia. C'est un grand village au nord ouest de l'île, avec un petit port passablement bon pour le fond, mais peu sûr, lorsque le vent souffle du nord-ouest. On y charge du marbre, qu'on tire du voisinage. (…) Le vent étant tombé, et nous étant devenu contraire, j'allai voir la plus riche carrière, qui est à un mille du rivage, et d'où on tirait du marbre pour une mosquée que la *valide* faisait bâtir à Scutari. Je l'appelle *la plus riche*, à cause qu'on y a travaillé plus qu'ailleurs, car j'ai remarqué que l'île n'est presque partout qu'un rocher, pour ainsi dire, de cette pierre ». Texier écrit (p. 160) que les carrières modernes sont établies sur la côte orientale. Il y a en effet à Çınarlı Köyü, une carrière de marbre particulièrement blanc, qui fut exploitée par des Anglais (cf. R.M. Ertüzün, *op. cit.*, p. 276). Néanmoins les carrières en exploitation décrites par Texier (p. 162) sont un peu au sud de Palatya. Enfin Vital Cuinet écrit en 1894 (p. 281) : « Les principales carrières de marbre encore exploitées aujourd'hui, au nombre de 24, pour la consommation de la ville de Constantinople, sont situées au nord-est de l'île, à Palatya ».

rières demeurent en tas, ce qui fait que le marbre n'arrive pas, ici, sur le site du chantier de construction et provoque une grande disette de marbre ainsi que du retard et des arrêts dans le travail »[157]. On remarquera que le meneur des révoltés était musulman, mais étant donnée la composition de la population, la plupart des *re'âyâ* mis à contribution devaient être des chrétiens[158]. Quoi qu'il en soit, ils renâclaient désormais à obéir à de telles réquisitions. Le *binâ emîni* du pavillon que faisait construire Maḥmûd Ier en 1751 en fit également l'expérience : il avait bien pu faire tailler du marbre dans les carrières sous la direction d'İsmâ'îl H̱âṣṣekî, mais n'avait pas pu le faire transporter, la population ayant fui « pour cause de pénurie »[159]. Le sultan se vit donc contraint d'émettre un ordre pour permettre à son *ẖâṣṣa ẖaṣṣekîsi* de « rassembler la population de l'île et faire charger ces marbres sur les bateaux »[160]. Malgré ces difficultés, la pratique est encore attestée en 1786[161]. Il semble bien qu'elle n'ait plus eu cours lors du passage de Texier quatre-vingts ans plus tard.

Une fois descendu sur le rivage, le marbre (parfois rangé dans des caisses, sans doute quand il s'agissait de plaques fragiles et de petit format[162]) devait encore être porté par bateau à destination. On a vu plus haut que cela n'allait pas non plus sans difficulté. Jean Palerne avait cru comprendre, en 1581, que le sultan entretenait plusieurs galères à seule fin d'amener régulièrement du marbre vers la capitale[163]. En fait, la Porte faisait flèche de tout bois, et longtemps sans doute il n'y eut pas de transports réguliers. Les documents du XVIe siècle nous montrent les pouvoirs publics tenter d'harmoniser la descente des pierres au rivage avec le passage des bateaux. Il y avait aussi parfois des stocks attendant sur la côte. La situation semble avoir changé au XVIIIe siècle. En 1746,

[157] AR XII nº 180.

[158] E.M. Ertüzün (*op. cit.*, p. 271) signale sur la route allant de Kılazak à Gündoğdu la présence d'un cimetière musulman attestant la présence d'une population musulmane dans la zone au début du XIXe siècle.

[159] AR XII nº 206 : *cezîre-i mezbûr ahâlîleri kâstelik taḳrîbi-ile fırâr eyledikleri ecilden*. Je ne suis pas sûr du sens exact de cette formule. *Kâstelik* n'est pas attesté dans les dictionnaires consultés (Redhouse, *Ḳâmûṣ-ı türkî*, *Dictionnaire turc-français* de Samy-Bey Frascheri). *Kâste* signifie « diminué », « manquant », d'où ma traduction. Mais s'agit-il d'une pénurie de main-d'œuvre, d'animaux, de vivres ? De toute manière il doit s'agir d'un prétexte, si on en juge par la réaction des autorités.

[160] AR XII nº 206.

[161] AR XII nº 260.

[162] Cf. MD XLVIII-371, p. 136 : « suivant la pratique suivie depuis les temps anciens pour exporter le marbre en coffres ». De fait Ibn Iyâs (cité par J.-L. Bacqué-Grammont, *art. cit.*, p. 31) écrit : « Dans ce mois [mai 1517], le sultan ottoman fit emballer dans des coffres en bois les marbres qu'il avait fait arracher de la citadelle, et ces caisses furent embarquées sur des bateaux en partance pour Stamboul ».

[163] « Tout le marbre qui est employé aux mosquées, carasserails, et autres édifices de Constantinople provient de là : y ayant ordinairement de cinq à six galères députées pour en aller chercher » (J. Palerne, *op. cit.*, p. 239).

1754, 1758 et 1776, des ordres concernant la corporation des tailleurs de pierre d'Istanbul évoquent l'interdiction faite aux *ṭaşcı* non musulmans d'aller en bateau charger du marbre à Marmara Adası[164]. Ceci implique que les membres musulmans de la corporation prétendaient (avec un succès apparemment médiocre) se réserver ce trafic, qui était manifestement devenu régulier et profitable. Du reste, les autorités de la corporation des *ṭaşcı* d'Istanbul pouvaient écrire en 1756 que la corporation « avait coutume depuis les temps anciens d'amener des pierres de Marmara et de les vendre avec profit pour le confort des fidèles » à Istanbul[165].

C'est que dans la première moitié du XVIIIe siècle, le commerce du marbre avait changé de nature. Longtemps — du moins à en juger par la documentation disponible — la pierre de Proconnèse avait été extraite pour les besoins de bâtiments prestigieux ou d'intérêt public commandés par le sultan ou de grands personnages et justifiant l'emploi d'un matériau coûteux et le recours au firman sultanien[166]. On a vu que Jean Palerne parlait des mosquées, caravansérails et autres bâtiments de la capitale. Encore au début du XVIIIe siècle, c'est le chantier de la *Vâlide sulṭân* à Üsküdar qu'évoquait La Mottraye en visitant les carrières de Palatya[167]. Vers la fin du siècle, c'est à un tout autre usage qu'était le plus souvent destiné le marbre de Marmara Adası, comme le notait Olivier en 1801 : « On n'exploite aujourd'hui ce marbre que pour les pierres sépulcrales dont se servent les Turcs, les Arméniens et les Européens : il est rare qu'on l'emploie dans la construction des maisons »[168]. Trente ans après, Michaud et Poujoulat ne disaient pas autre chose : « Ces carrières ont fourni les marbres des palais et des temples dont nous avons cherché les ruines. On les exploite aujourd'hui pour les mosquées, les fontaines et les mausolées de Stamboul et des cités voisines »[169]. Et encore trente ans après, Charles Texier : « On y exploite en ce moment

[164] İAD II 73, III 267, IV 309 (vol. 1, p. 43, 78 *sq.*, 192 *sq.*) VIII 335 (vol. VIII, p. 224 *sq.*).

[165] İAD IV 127/398 (vol. I, p. 141 *sq.*).

[166] Mosquée de Nûr Bânû Sulṭân (Atık Valide Camii) à Üsküdar ; hammam du complexe de Mihr-i Şâh Sulṭân à la Porte d'Andrinople ; mosquée Selimiye d'Andrinople ; hammam, cuisines et cellier du palais de Topkapı ; *türbe* de Selîm II ; *türbe* de Meḥmed III ; mosquée Yeni Valide Camii à Üsküdar ; bibliothèque d'Aḥmed III au palais de Topkapı ; *yalı* du grand-vizir Nevşehirli Dâmâd İbrâhîm Paşa à Beşiktaş ; fontaine d'Aḥmed III devant le palais de Topkapı ; hammam du *vaḳf* de la bibliothèque de Maḥmûd Ier (à Sainte-Sophie) ; *sebîl* du *sipâhî aġası* Meḥmed Emîn Aġa à Dolmabağçe (sur ce personnage, cf. Mehmed Süreyya, *Sicill-i osmanî*, rééd. en caractères latins, Istanbul, 1996, II, p. 454) ; cascades de Sa'd-abâd ; mosquée Nuruosmaniye ; bibliothèque de Muṣṭafà III ; mosquée Laleli.

[167] LA MOTTRAYE, *op. cit.*, p. 472.

[168] G.A. OLIVIER, *Voyage dans l'Empire othoman, l'Égypte et la Perse*, Paris, an IX, t. I, p. 228 *sq.*

[169] M. MICHAUD et M. POUJOULAT, *Correspondance d'Orient*, Paris, t. II, 1833, p. 134.

des blocs peu considérables, des dalles et des pierres de tombeaux pour Constantinople »[170]. Il signalait également la présence de fours à chaux utilisant les recoupes des anciennes carrières[171]. Bien entendu, il ne faudrait pas conclure qu'on ne se procurait pas auparavant du matériel funéraire dans l'île, ni qu'on cessa d'en extraire des blocs importants pour de beaux monuments. Il n'en demeure pas moins que les voyageurs, à partir de la fin du XVIIIe siècle, évoquent désormais une production plus importante et régulière de pièces relativement petites (stèles, plaques pour fontaines, dalles, aisément transportées sur les embarcations sans doute assez légères des membres de la corporation des tailleurs de pierre) destinées non plus à une petite élite, mais à un large public aisé. Ainsi, par des voies différentes, on rejoint les considérations de J.-L. Bacqué-Grammont et l'on doit pouvoir parler, sinon d'un « boom du marbre » dans les années 1730, du moins d'une modification radicale de la production, de la consommation et de la commercialisation du marbre de Proconnèse dans la première moitié du XVIII[e] siècle.

Ainsi que je l'écrivais en introduction, le présent article n'a pas d'autre ambition que d'apporter quelques compléments à nos connaissances et de tenter d'en faire la synthèse. C'est donc naturellement la modestie qui s'impose au moment d'en rédiger la conclusion.

Il faut d'abord insister sur les difficultés considérables de l'exploitation du marbre. Son extraction demandait du personnel compétent, son déplacement des infrastructures et du matériel. Toutes ces complications suffisaient à lui donner de la valeur, indépendamment de la fascination que la beauté de la pierre pouvait exercer sur le visiteur d'un bâtiment comme Sainte-Sophie[172]. Il n'est donc pas étonnant que le sultan et la plus haute élite ottomane aient été prêts à faire des efforts considérables pour s'en procurer, organisant des campagnes de repérages, utilisant au besoin la flotte militaire, réquisitionnant les services des *re'âyâ*, employant les bêtes de somme des paysans ou les bateaux des commerçants, non sans compensations il est vrai.

Quant à l'usage du remploi, hérité d'ailleurs des Byzantins et des Seldjoukides, il allait de soi. L'important en effet était de se procurer la pierre là où elle était, d'autant que l'exploitation d'une carrière n'ôtait pas son intérêt à la récupération de telle ou telle pièce d'une beauté particulière qui avait sa place dans le bâtiment prévu. En fait, c'est même la pratique du remploi qui, jusqu'à un certain point, conditionnait la conception des monuments. Très longtemps — et plus même qu'on ne pourrait le penser à première vue — le remploi fut une pratique naturelle

[170] TEXIER, *op. cit.*, p. 162.

[171] *Id.*, p. 161.

[172] Cf. ṬURSUN BEG, *Tâ'rîẖ-i Ebû-l-feth̩*, H. İnalcık et R. Murphey éds, Chicago-Minneapolis, 1978, 50 v° : « Quant aux murs solides, ils les avaient revêtus de marbres colorés de teinte changeante et d'une finesse de pâte feuilletée. C'était d'un tel aspect que cet art merveilleux rendait misérables d'éblouissement ceux qui contemplait [cette œuvre]. »

pour les Ottomans, et il n'y a pas lieu de s'en étonner. En revanche il faut souligner que le désir d'exploiter ces carrières toutes disponibles qu'étaient les ruines ou les bâtiments antiques fut toujours balancé chez les Ottomans par le souci de faire le moins de dommages possibles. Le remploi ne devait pas être du pillage.

Dans ces conditions il ne faut pas s'étonner que le marbre ait été, sinon un monopole du pouvoir, du moins un produit qu'il n'hésitait pas à confisquer en cas de besoin.

Au demeurant le remploi avait ses limites. Le gigantesque chantier de la Süleymaniye tarit-il sa source ?[173] Il semble bien en tout cas que ce soit peu après l'achèvement de cette mosquée qu'on recommença à extraire du marbre des carrières de Proconnèse, qui étaient abandonnées depuis des siècles. Ce ne fut pas sans mal, car on ne disposait ni du personnel nécessaire, ni d'infrastructures satisfaisantes. Après de premiers tâtonnements, on en vint à partager le travail. Dans les carrières mêmes, c'étaient des prisonniers de guerre qui extrayaient la pierre, travail épuisant. Ensuite, c'étaient les *re'âyâ* insulaires qui avaient la corvée (rémunérée) de descendre les blocs de marbre jusqu'au rivage où il était embarqué. Ce système coûteux, qui servait à l'approvisionnement de chantiers des membres de la famille ottomane ou des plus hauts dignitaires, perdura longtemps. L'épuisement des ressources en prisonniers de guerre amena (à un moment donné du XVIIe siècle) à revenir à l'emploi d'artisans tailleurs de pierre. Quant aux insulaires, on les voit au XVIIIe siècle supporter de plus en plus mal les corvées de transport.

De toute manière, l'économie du marbre évoluait. À partir du XVIIIe siècle, la corporation des *ṭaşcı* d'Istanbul semble en avoir plus ou moins monopolisé le commerce et même l'extraction, tandis que la pierre était de plus en plus destinée aux citadins de rang moyen, ce dont témoignent les grands cimetières ottomans.

Au moment d'achever ce rapide survol, il convient de faire une dernière remarque. Pour les voyageurs occidentaux, pour l'historien, Marmara Adası, c'est d'abord l'île du marbre. Mais pour Pîrî Re'îs[174] (à une époque il est vrai où les carrières étaient abandonnées) ce n'était qu'une île comme une autre, avec ses points d'eau et ses ports bons ou mauvais. Quant à Evliyà Çelebi, qui mentionne sa prospérité, il n'a pas un mot pour le marbre. Peut-être est-ce là une preuve de légèreté ? Pourtant il est sûr que pour les insulaires, le marbre ne fut longtemps, au mieux, qu'une corvée. Leur vie d'éleveurs, jardiniers, viticulteurs, pêcheurs ou marins avait d'autres centres d'intérêt.

[173] GOODWIN (*art. cit.*, p. 25) émet l'hypothèse qu'il récupéra tout ce qui restait sur l'hippodrome et insiste sur un certain gaspillage : des chapiteaux et autres marbres byzantins furent en effet employés dans les fondations.

[174] Le manuscrit du *kitâb-ı baḥriyye* publié par Kurtoğlu en 1935 (ms. n° 2612 de la bibliothèque de Sainte-Sophie) comporte la carte de Marmara Adası, mais pas de texte. R.M. ERTÜZÜN publie (*op. cit.*, p. 257 *sq.*) la notice de Pîrî RE'IS contenue dans le ms. n° 2605 de ce même fonds (f° 228 r°).

DOCUMENTS

On trouvera ci dessous des documents inédits des *Mühimme defterleri* (Archives du Başbakanlık, Istanbul) concernant le marbre de Proconnèse et le remploi du marbre au XVIe siècle. En ce qui concerne le premier point, j'ai choisi d'éditer tous ceux que j'avais trouvés. En revanche je me suis borné aux plus importants de ceux traitant du remploi.

X-180[175], p. 113

MD X-180, p. 113

Paşa kâtibi Meḥmed Çelebiye vérildi fî selḫ-i Ş [Barré : *paşa kâtibine vérildi*]

-1- *Ḳapûdâna ḥüküm ki bundan aḳdem maḥrûse-i Edirnede binâ olınan*[176] *câmi'-i şerîf mühimmi-içün Marmara* [barré : *içün mer*] *cezîresinde mermer başlıḳ*

[175] MD X-262 est identique à quelques variantes négligeables près.
[176] *Binâ olınan* om. 262.

-2- *ve kürsî kesmek içün mi'mâr ẖalîfelerinden Ḳara Ḥasan nâm kimesne fôrsa esîrlerinden yigirmi beş nefer esîr ve ḳazma ve kürek ve sa'îr*
-3- *alât ve esbâb vérilüb varub ol ẖidmeti edâ édüb gérü mezbûr yigirmi beş nefer esîri ve ḳazma ve sâ'ir*
-4- *alât ve esbâbı getürüb*[177] *tersâne-i 'âmireme*[178] *teslîm eylemiş imiş ḥâliyyen gérü câmi'-i mezbûr mühimmi içün sekiz yüz elli ḳıṭ'a*
-5- *mermer söve lâzım* [barré : *olmamaġı*] *olmaġın sipâhî oġlanları zümresinden yüz ḳırḳ altıncı bölükde Şa'bân*
-6- *Câmeşûyî ve mezbûr Ḳara Ḥasan irsâl olındılar imdi buyurdum ki varduḳda mezbûr Ḳara Ḥasan getürdügi yigirmi beş*
-7- *nefer esîri 'aynî-ile* [barré : *ve maḥrr*] *ve maẖzene teslîm eyledügi*[179] *ḳazma ve küregi ve sâ'ir alât ve esbâbı bî-ḳuṣûr mezbûrlara*
-8- *teslîm édüb ve bir gemi ṭutıvérüb cezîre-i Marmaraya gönderesin ki varub mermer söveler keseler*[180]

Remis le dernier de *şa'bân* [979/16 janvier 1572] à Meḥmed Çelebi, *kâtib* du pacha.

Ordre au *ḳapûdân* :

Précédemment, afin (pour répondre aux besoins de la mosquée sacrée en construction dans la ville bien gardée d'Andrinople[181]) de tailler des chapiteaux et des socles de marbre dans l'île de Marmara, on avait affecté un nommé Ḳara Ḥasan (qui fait partie des *ẖalîfe* du *mi'mâr* [*başı*]) 25 prisonniers de la catégorie des prisonniers forçats, ainsi que des pioches, des pelles et d'autres instruments et matériels. Il s'était rendu [sur les lieux], avait accompli le service demandé, avait ramené ces 25 prisonniers avec les pioches et autres instruments et matériels et les avait remis à mon trésor impérial.
À présent, comme il fallait encore 850 éléments de marbre pour encadrement pour répondre aux besoins de la mosquée en question, on a envoyé le *sipâhî-oġlan* Câmeşûyî Şa'bân, du 146e *bölük*, et le susdit Ḳara Ḥasan.
J'ordonne donc qu'à leur arrivée tu leur remettes sans faute les 25 prisonniers qu'a précisément ramenés le susdit Ḳara Ḥasan, ainsi que les pioches, pelles et autres instruments et matériels qu'il a remis au Trésor. Tu leur remettras au plus tôt un bateau et les enverras dans l'île de Marmara pour qu'arrivés sur place ils y fassent couper des éléments de marbre pour encadrement.

177 262 : *gönderüb*.
178 262 : *'âmireye*.
179 262 : *étdügi*.
180 262 : ajoute *şöyle bilesin*.
181 La mosquée Selimiye.

XIV-80, p. 64

MD XIV-80, p. 64

[Enregistré le 1er *muḥarrem* 978/5 juin 1570]

Yazıldı

-1- *Aydıncıḳ ve Marmara ḳâżîlarına ḥüküm ki ḥâlâ seyyidetü-l-muḫadderât hemşîrem Mihr-i mâh dâmet ʿiṣmetuhâ ṭarafından maḥrûse-i İstânbûlda*
-2- *Edirne ḳapusı ḳurbında binâ olınan ḥammâmı mühimmi içün mermer lâzım olmağın buyurdum ki âdemi* [blanc] *vuṣûl*
-3- *bulduḳda aḳçe ile kifâyet miḳdârı mermer kesdürüb alub getürmek istedüklerinde kimesne daḫl u teʿaddî*
-4- *étdürmeyüb mâniʿ olmıyasın*

A été écrit.

Ordre aux cadis d'Edincik et Marmara :

À présent, attendu que du marbre est nécessaire pour les besoins du hammam que fait construire aux environs de la Porte d'Andrinople, dans la ville bien gardée d'Istanbul, la souveraine des femmes voilées, ma sœur Mihr-i mâh (que sa vertu se perpétue),

j'ordonne qu'à l'arrivée de son homme …, quand celui-ci voudra, contre des aspres, faire couper et emporter une quantité suffisante de marbre, tu ne laisses personne s'en mêler ni interférer indûment, et que tu ne t'y opposes pas.

XIV-175, p. 125

MD XIV-175, p. 125

[Enregistré le 15 *ṣafer* 978/19 juillet 1570]

Yazıldı gönderildi

-1- *Aydıncıḳ ḳâżîsına ḥüküm ki ḥâlâ maḥmiyye-i Edirnede binâsı emr olınan câmi‘-i şerîfüm mühimmi içün*[182] *taẖt-ı ḳażâñdan iẖrâc olınmaḳ fermân olınan mermerlerden sâbıḳâ ẖidmet-i mezbûre içün gönderilen Ḫüsrev Re’îs*

-2- *mübâşereti-ile ne miḳdâr mermer ve Meḥmed Re’îs mübâşereti-ile ne miḳdâr mermer* [*iẖr*]*râc olınduġı südde-i sa‘âdetümde ma‘lûm olmaḳ lâzım ve mühimm olmaġın*

-3- *buyurdum ki vuṣûl bulduḳda maḥmiyye-i Edirne binâsı emr olınan câmi‘-i şerîfüm mühimmi içün taẖt-ı ḳażâñdan iẖrâc*

-4- *olınmaḳ emr olınan mermerlerden mezbûr Ḫüsrev Re’îs mübâşereti-ile ne miḳdâr mermer iẖrâc olınub ve Meḥmed Re’îs mübâşereti-ile*

-5- *ne ḳadar mermer iẖrâc olınmış-dur yerlü yerlerinden teftîş eyleyüb daẖi her birinüñ mübâşereti-ile ne ḳadar mermer iẖrâc olınub ne maḳûle mermer olduġın ecnâsı-ile*

-6- *mufaṣṣal ve meşrûḥ defter eyleyüb* [Barré : *defter* …] *defterin südde-i sa‘âdete gönderesin*

[182] De *ḥâlâ* à *içün*, membre de phrase écrit à l’envers au-dessus de la ligne et inséré par un becquet.

A été écrit ; a été envoyé.

Ordre au cadi d'Edincik :

Un firman avait ordonné d'exporter de ton *ḳaẓâ* des marbres pour les besoins de ma mosquée sacrée qu'il est actuellement ordonné de construire dans la ville bien gardée d'Andrinople. Or il est nécessaire et important qu'il soit su à mon seuil de félicité combien de ces marbres ont été extraits par H̱üsrev Re'îs (qui avait précédemment été envoyé pour cette mission même), et combien par Meḥmed Re'îs.

C'est pourquoi j'ordonne qu'à l'arrivée [de cet ordre] tu enquêtes en chaque lieu pour savoir quelle quantité des marbres dont l'exportation de ton *ḳaẓâ* avait été ordonnée par firman (pour les besoins de ma mosquée sacrée qu'il a été ordonné de construire dans la ville bien gardée d'Andrinople) a été exportée par le susdit H̱üsrev Re'îs et quelle quantité par Meḥmed Re'îs. Puis tu rédigeras un registre détaillé et commenté indiquant quelle quantité de marbre chacun d'entre eux a exporté et de quelle quantité et genre de marbre il s'agit. Enfin tu enverras ce registre au seuil de félicité.

XIV-506, p. 350

MD XIV-506, p. 350

[Enregistré le 12 *rebî'ü-l-evvel* 978/14 août 1570]

Yazıldı gönderildi
Ḳapûdân paşanuñ keth̲üdâsına vérildi

-1- *Aydıncıḳ ḳâẓîsına ḥüküm ki ḥâlâ cezîre-i Marmarada vâḳı' olan kârhenglere ustâd ṭaşcı lâzım olmaġın tah̲t-ı ḳaẓâñda bulınan ustâd ṭaşcıları lâzım olan*

-2- *âlât ve esbâbları ile mu'accelen iḫrâc eyleyüb Marmaraya gönderilmesin emr édüb buyurdum ki* [blanc] *vuṣûl bulduḳda aṣlâ te'ḫîr eylemeyüb*
-3- *taḫt-ı ḳażâñda vâḳı' olan ustâd ṭaşcılar lâzım olan âlât ve esbâb ve levâzımları ile mu'accelen iḫrâc eyleyüb*
-4- *kârhenge irsâl eyleyesin ki varub ücretleri-ile işleyeler*

A été écrit ; a été envoyé.
A été remis au *ketḫüdâ* du *ḳapûdân paşa*.

Ordre au cadi d'Edincik :

À présent on a besoin de maîtres tailleurs de pierre pour les carrières[183] se trouvant dans l'île de Marmara et j'ai en conséquence donné l'ordre qu'on déplace en hâte et qu'on envoie à Marmara les maîtres tailleurs de pierre se trouvant dans ton *ḳażâ* avec les outils et objets qui leur sont nécessaires.

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet ordre], sans le moindre délai, tu déplaces en hâte et envoies à la carrière les maîtres tailleurs de pierre se trouvant sur ton *ḳażâ* avec les outils, objets et toutes choses nécessaires dont ils ont besoin. Ils y travailleront contre rémunération.

XIV-1573, p. 1068-1069

Yazıldı [Enregistré le 26 *muḥarrem* 979/23 juin 1571]

-1- *Gelîbôlî ḳâżîsına ve emînine ḥüküm ki ḥâlâ Edirnede 'imâret-i 'âmirem binâsı emîni olan Ḫalîl dâme mecduhu*
-2- *südde-i sa'âdete mektûb gönderüb* [Barré : *Ḳaz ṭaġı*] *ve*[184] *Eynecik ḳażâsında kesilmek emr olınan mermerler*
-3- *Bozca* [Barré : *adada*] *Ada muḳâbelesinde indürilüb Aynôz veyâ Ferecik altına ve bî-l-cümle her nereye*
-4- *münâsib ise alub gitmek içün Gelîbôlîda olan at gemilerinden bir gemi irsâl*
-5- *olınmaḳ lâzım idügin bildürmegin buyurdum ki vuṣûl bulduḳda te'ḫîr eylemeyüb*
-6- *Gelîbôlîda olan at gemilerinden bir gemi ta'yîn eyleyüb Bozca adaya gönderesin ki anda*
-7- *olan mermerleri taḥmîl eyleyüb Aynôza veyâ Ferecige alub gideler ḫuṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür*
-8- *ihmâlden ḥaẕer eyleyesin ve ẕikr olınan gemiyi ne zamân gönderüb nice tedârük eyledügüñ yazub*
-9- *bildüresin*

[183] Sur le mot *kârheng*, cf. n. 121 *supra*.
[184] Il y a ici un caractère indéchiffrable, qu'on peut à la rigueur lire *ve*, mais dont la présence nuit plutôt à l'intelligence du texte.

MD XIV-1573, pp. 1068-1069

A été écrit.

Ordre au cadi et à l'*emîn* de Gallipoli :

À présent, le *binâ emîni* de mon *'imâret* impérial à Andrinople, Ḫalîl (que sa grandeur se perpétue) a envoyé une lettre au seuil de félicité par laquelle il faisait savoir que les marbres qu'il avait été ordonné de couper dans le *ḳaẓâ* d'Eynecik[185] ayant été descendus en face de Bozca Ada, il était nécessaire d'envoyer un des *at gemisi* se trouvant à Gallipoli pour prendre et porter [ces marbres] à Aynos ou bien en aval de Ferecik, ou en tout autre lieu approprié.

En conséquence j'ordonne qu'à l'arrivée [de cet ordre], sans retard, tu désignes un de ces *at gemisi* se trouvant à Gallipoli et l'envoies à Bozca Ada[186] pour charger les marbres qui s'y trouvent et les transporter à Aynos ou Ferecik.

Cette affaire est importante. Vous vous garderez de la négligence et ferez savoir par écrit quand vous avez envoyé le bateau en question et quelles dispositions vous avez prises.

XVI-341, p. 179

MD XVI-341, p. 179

Yazıldı [Enregistré le 21 *ẕî-l-ḥicce* 979/5 mai 1572]

-1- *Mi'mâr başına ḥüküm ki bundan aḳdem südde-i se'âdetüme mektûb gönderüb mermer içün ṭaş gemisin göndermek lâzım*

-2- *idügin bildürdügüñ ecilden gemi gönderilüb gid-gide ṭaş rencber gemileri-ile Eregliye naḳl olınmış bulınub*

[185] C'est-à-dire Ezine : cf. *supra*.

[186] Les marbres sont déposés sur le continent, mais l'autorité la plus proche est le *dîzdâr* de Bozca Ada.

-3- *gemi boş gelmiş imdi buyurdum ki vuṣûl bukduḳda gelen mermeri Ereġliden götürüb münâsib gördügüñ*
-4- *üzre binâya ṣarf eyleyesin*

A été écrit. [Enregistré le 5 mai 1572]

Ordre au *mi'mâr başı* :

Précédemment, comme tu avais envoyé une lettre à mon seuil sublime par laquelle tu informais qu'il fallait envoyer un bateau du type *ṭaş gemisi* pour le marbre, un bateau a été envoyé. Mais comme la pierre avait été petit à petit transportée à Ereğli[187] sur des navires de commerçants, le bateau [envoyé par nous] est venu pour rien[188].

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet ordre] tu emportes d'Ereğli le marbre qui y est venu et l'utilises pour la construction selon ce qui te paraîtra convenable.

XVIII-20, p. 11

MD XVIII-20, p. 11

[Enregistré le vendredi 23 *ramaẓân* 979/2 février 1572]

-1- *Burûsa ḳâżîsına ḥüküm ki mektûb gönderüb fermân olınan merḥûm ḳarındaşum Muṣṭafà tâbe s̱erâhunuñ türbesine mermer ve direkler*

[187] Mention qui donne à entendre que le chargement est plutôt destiné au chantier de la Selimiye à Andrinople qu'à Istanbul.

[188] Ou : « à vide » (*boş gelmiş*).

-2- *lâzım olub Eski sarây-ı h̲âṣṣada ba'ẕ-ı yıḳılmış mermerler ve dört ḳıṭ'a direkler olub anlar alınub ṣarf olınmaḳ*
-3- *münâsib-dür déyü bildürmişsin buyurdum ki göresin ol mermerler ve dört direk binâya mütaṣṣıl olmayub alınduğı taḳdîrce*
-4- *yerinde ḳalan binâya ẓarar lâzım gelmez ise kifâyet miḳdârı mermerler ve direk alub türbe-i mezbûre ṣarf édesin*
-5- *ammâ sarâyuñ dîvârı veyâ bir maḥalli yıḳılmadan ve bu sebeb ile ẓarar müretteb olmadan ḥaẕer édesin ammâ bu bahâne ile*
-6- *ziyâde mermer ih̲râcından ḥaẕer üzre olasın*

Ordre au cadi de Brousse :

Tu as écrit une lettre par laquelle tu faisais savoir que du marbre et des colonnes (*direk*) sont nécessaires pour le *türbe* [dont la construction] a été ordonnée pour feu mon frère Muṣṭafà (que la terre du tombeau lui soit douce), et que comme il y a dans l'ancien palais privé [impérial][189] des marbres brisés et quatre colonnes, il est opportun de les prendre et d'en faire usage.

J'ordonne donc que tu t'en occupes. Si ces marbres et ces quatre colonnes ne sont pas inséparables de la construction et si le fait de les prendre n'entraîne pas obligatoirement des dommages à la construction demeurée en place, tu prendras en quantité suffisante des marbres et des colonnes et t'en serviras pour le *türbe* en question. Mais tu feras très attention à ce que le mur ou une portion du palais ne soient pas détruits et à ce qu'on ne provoque pas de dommages pour cette raison. Et tu prendras garde de ne pas prendre trop de marbre sous ce prétexte.

XXIV-142, p. 50

MD XXIV-142, p. 50

[189] Sur le palais des sultans à Brousse, cf. n. 82 *supra*.

[Enregistré le 29 *ẕî-l-ḳa'de* 981/23 mars 1574]

Süleymâna (?) *vérildi*

-1- *İznikmîd ḳâżîsına ḥükm-i şerîf ki nefs-i İznikmîdde ve eṭrâfında ba'ż-ı binâlarda ve ba'ż-ı yerlerde ḫâṣṣa-ı hümâyûnuma yarar mermerler olub*
-2- *ol aṣıl yarar mermerleri ḫâṣṣa-ı hümâyûnum içün żabṭ olınması lâzım olmağın buyurdum ki ḥükm-i şerî[f]üm-le anda Pâvlî nâm binâ*
-3- *ḫalîfesi varduḳda anuñ gibi taḫt-ı ḳażâñda her ne yerden ḫâṣṣa-ı hümâyûnuma yarar mermer bulınub mîrî içün mezbûr ḫalîfe ma'rifeti-ile*
-4- *żabṭ étdürüb dergâh-ı mu'allâma gönderesin ve yazub bildüresin şöyle ki mîrîye yarar mermerler żâhir olduḳda vérmesinde*
-5- *ta'allül éder kimesne olursa ismi-ile yazub ḳapuma bildüresin ve bu ḥükm-i şerîfümi elinde ibḳâ édesin*

A été remis à Süleymân (?)

Ordre sacré au cadi d'İzmit :

Attendu qu'il y a dans certains bâtiments et sur certains sites de la ville même d'İzmit et des alentours des marbres utiles à mon auguste domaine privé, et qu'il est nécessaire que ces marbres utiles soient saisis pour mon auguste domaine privé,

J'ordonne que quand arrivera en ce lieu avec mon ordre sacré le *binâ ḫalîfesi* nommé Pâvlî, où que se trouvent de la sorte dans ton *ḳażâ* du marbre utile à mon auguste domaine privé, tu le saisisses en collaboration avec le *ḫalîfe* susdit et l'envoies à ma porte sublime. Tu m'en informeras par écrit, de telle manière que si, lorsqu'on découvre du marbre utile à la couronne (*mîrî*), il y a des individus pour chercher des excuses au moment de le remettre, tu le feras savoir à ma porte en les désignant par écrit avec leurs noms.

Tu remettras entre les mains [de Pâvlî] ce mien ordre sacré.

XXVI-362, p. 139

Dîvânda mi'mâra vérildi fî 24 r

-1- *Ḳaramürsel ḳâżîsına ḥüküm ki*
-2- *ḥâlâ sarây-ı 'âmiremde binâ olınan ḥammâm*
-3- *ve maṭbaḫ ve kiler-i 'âmirem içün mermer ve od ṭaşı*
-4- *lâzım ve mühimm olmağın taḫt-ı ḳażâñdan kesdürilmesin emr édüb*
-5- *buyurdum ki Oruc Çavuş varduḳda emrüm muḳteżâsınca*
-6- *taḫt-ı ḳażâñdan kifâyet miḳdârı od ṭaşı ve mermer kesdürüb*
-7- *müşârün-ileyh çavuşum ile ber-vech-i isti'câl dergâh-ı mu'allâma gönderesin*
-8- *ḫuṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür ihmâlden ḥaẕer édesin*

MD XXVI-362, p. 139

Remis au divan au *mi'mâr* [*başı*] le 24 *receb* [982/9 novembre 1574]

Ordre au cadi de Karamürsel :

À présent, attendu qu'il est nécessaire et important de disposer de marbre et de granit pour le hammam, les cuisines et le cellier impériaux en construction dans mon palais impérial, j'ai donné l'ordre d'en faire couper dans ton *ḳażâ*.

J'ordonne donc que quand arrivera Oruç Çavuş[190], tu te conformeras à mon ordre et feras couper dans ton *ḳażâ* une quantité suffisante de granit et de marbre que tu enverras en hâte à mon seuil sublime avec mon susdit *çavuş*.

Cette affaire est importante. Garde-toi bien de toute négligence.

[190] Oruç Çavuş, qui en juillet de la même année avait été envoyé chercher du granit dans le *ḳażâ* de Karamürsel (MD XXVI-280, p. 109), réapparaît dans la documentation en novembre 1576 (MD XXVIII-944, p. 365) avec cette mention qu'il est particulièrement chargé du « service des pierres » (*südde-i sa'âdetüm çavuşlarından olub ṭaş ẖidmetine me'mûr olan Oruç Çavuş*). Cette fois, il est venu se plaindre au divan de ce que des fraudeurs déchargent du bois sur l'échelle d'Istanbul destinée au débarquement du granit.

XXVI-800, p. 278

MD XXVI-800, p. 278

Dîvânda şehr emînine vérildi [Enregistré le 7 *receb* 982/23 octobre 1574]

-1- *H̠aṣṣlar ḳâẓîsına ḥüküm ki ḥâlâ sarây-ı ʿamîremde vâḳıʿ olan binâ mühimmi içün ṭaş çekmege çift öküzi lâzım olmağın*
-2- *ḳırḳ elli çift miḳdârı öküz tedârük édüb kirâları bi-t-tamâm vérilmek üzre gönderilmesin emr édüb buyurdum ki*
-3- *varıcaḳ teʾh̠îr étmeyüb tah̠t-ı ḳażâñdan taʿyîn olınan miḳdârı çift öküzlerin tedârük édüb ṣâḥibleri ile göresin ki*
-4- *gelüb ücret ile ṭaş çekmek h̠idmetin édüb lâzım olan aḳçelerin şehr emîninden bî-ḳuṣûr alalar h̠uṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür*
-5- *ihmâl ve müsâheleden ḥaẕer eyleyesin*

Remis au divan au *şehr emîni*

Ordre au cadi des *H̠âṣṣ* :

À présent, attendu qu'on a besoin de bœufs de labour[191] pour tirer les pierres nécessaires aux besoins des bâtiments en construction dans mon palais impérial, j'ai ordonné qu'on prépare quarante à cinquante paires de bœufs et qu'on les envoie moyennant le versement intégral du prix de location.

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet ordre] tu prépares sans tarder le nombre de paires de bœufs imposées à ton *ḳażâ* et t'arranges avec leurs propriétaires afin qu'ils viennent, accomplissent moyennant rémunération le service de tirer les pierres et reçoivent sans défaut les aspres qui leur seront dues du *şehr emîni*.

Cette affaire est importante. Tu te garderas de la négligence et de la complaisance.

[191] *Çift öküzi* et non *çift öküz* : des bœufs formant paire, à opposer à des bêtes de boucherie qui ne seraient pas aptes à ce travail ?

XXVI-823, p. 284

MD XXVI-823, p. 284

Şehr emînine vérildi fî 9 receb sene 982

-1- *Ḳapûdân paşaya ḥüküm ki*
-2- *Bozca Adada ẖâṣṣa-ı hümâyûnum içün*
-3- *on beş 'aded mermer direkler iḥżâr olınub inşâ alláh*
-4- *donanma-ı hümâyûnum ile ol cânibe uğraduğuñda gemilere taḥmîl olınub*
-5- *getürilmesin emr édüb buyurdum ki varıcaḳ donanma-ı hümâyûnum ile*
-6- *uğraduğuñda ẕikr olınan mermer direkleri emrüm mûcibince*
-7- *gemilere taḥmîl édüb bile getüresin*
-8- *meẕkûr direklerüñ gelmesi mühimmâtdan-dur*
-9- *ihmâl ve müsâhele étmeyüb getürmesine*
-10- *sa'y ü iḳdâm eyleyesin*

Remis au *şehr emîni* le 9 *receb* de l'an 982/25 octobre 1574

Ordre au *ḳapûdân paşa* :

L'ordre a été donné que soient préparés à Bozca Ada quinze piliers de marbre destinés à mon auguste domaine privé et que quand (si Dieu le veut) tu aborderas ces parages avec ma flotte auguste, [ces piliers] soient chargés sur les bateaux et apportés [à Istanbul].

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet ordre], quand tu aborderas [ces parages] avec ma flotte auguste, tu chargeras conformément à mon ordre ces piliers de marbre sur les bateaux et les amèneras avec toi. La venue de ces piliers est très importante. Ne montre ni négligence ni complaisance et déploie ton zèle et tes efforts pour les amener.

XXVII-234, p. 96

MD XXVII-234, p. 96

‘Os̱mân Çavuşa paşanuñ çaşnegîr başısına vérmek içün
Vérildi fî 16 ş [983]

-1- *Edincik ḳâżîsına ḥüküm ki cezîre-i Marmarada istiḫdâm olınan mîrî esîrlerüñ ẕaḫîreleri ḳadîmden taḫt-ı ḳażâñdan*
-2- *vérilügelüb ḥâlâ ẕaḫîreleri bâbında küllî mużâyaḳaları olduġı i‘lâm olınmaġın kifâyet miḳdârı tereke vérilmesin*
-3- *emr édüb buyurdum ki vuṣûl bulduḳda emrüm mûcibince cezîre-i mezbûrede işleyen mîrî esîrlerüñ*
-4- *ẖazîrelerini ḳadîmden vérilügeldügi üzre kifâyet miḳdârı taḫt-ı ḳażâñdan aḳçeleri ile narḫ*
-5- *narḫ-ı rûzî üzre bulınan yerlerden tedârük édüvérüb mużâyaḳa çekdürmeyesin*
-6- *şöyle bilesin*

A été remis à ‘Os̱mân Çavuş pour être remis au *çaşnegîrbaşı* du pacha, le 16 *şa‘bân* [983]/ 20 novembre 1575.

Ordre au cadi d’Edincik :

Attendu qu’il nous a été déclaré que depuis les temps anciens les provisions en grains des prisonniers de la couronne qui sont employés dans l’île de Marmara ont coutume d’être livrée depuis ton *ḳażâ*, mais qu’à présent il y a [dans cette île] une grande disette de grains, l’ordre a été donné que soit livrée une quantité suffisante de grains.

J'ordonne donc qu'à l'arrivée de mon ordre tu te conformes à celui-ci : tu assureras au plus vite l'approvisionnement en grains des prisonniers de la couronne qui travaillent dans l'île en question : selon l'ancienne pratique, tu collecteras [ces grains] en quantité suffisante dans ton *ḳażâ*, dans les terroirs où il y en a, en les faisant payer en aspres au prix officiel du jour. [Ainsi], tu ne les laisseras pas souffrir de disette.

Sache-le bien.

XXVII-521, p. 226

MD XXVII-521, p. 226

Mi'mâruñ âdemine vérildi fî 27 l [983]

-1- *Marmara ḳâżîsına ḥüküm ki*
-2- *merḥûm ve maġfûrun leh babam Sulṭân Selîm Ḫan*
-3- *tâbe s̱erâhunuñ türbesine mermer lâzım olmaġın ol cânibde*
-4- *bulınan rencber gemileri ile vâfır ve müstevfî mermer gönderilmesin*
-5- *emr édüb buyurdum ki aṣlâ te'ḫîr ve tevaḳḳuf étmeyüb*
-6- *bi-ẕ-ẕât mübâşeret édüb ol ṭarafda ne miḳdâr rencber gemileri*
-7- *bulınursa yalılarda olan mermerleri gemilere taḥmîl*
-8- *eyleyüb mu'accelen südde-i se'âdetüme gönderesin ḫuṣûṣ-ı mezbûr*
-9- *ġâyet müḥimm-dür ihmâlden ḥaẕer eyleyesin ve bir gemiye ne miḳdâr*
-10- *mermer ḳoyılub gönderildügin yazub bildüresin*

Bu daḫi *bir ṣûreti Aydıncıḳ ḳâżîsına*

Remis à l'homme de l'architecte le 27 *şevvâl* [983]/ 29 janvier 1576

Ordre au cadi de Marmara :

Attendu qu'il faut du marbre pour le *türbe* de feu mon père qui jouit du pardon divin, Sulṭân Selîm Ḫan (que la terre du tombeau lui soit

douce), l'ordre a été donné d'envoyer du marbre en quantité importante et suffisante sur les bateaux de commerce se trouvant de ton côté.

J'ordonne donc que sans le moindre retard ni délai tu t'occupes personnellement de cette affaire. Tu feras charger les marbres qui sont sur les rivages sur tous les bateaux qui pourront se trouver dans les parages et tu les enverras en hâte à mon seuil de félicité. Cette affaire est extrêmement importante. Tu te garderas de toute négligence et feras savoir par écrit quelle quantité de marbre tu charges sur chaque bateau et envoies.

Une copie au cadi d'Edincik — Elle aussi [a été expédiée de la même manière].

XXVIII-607, p. 251

MD XXVIII-607, p. 251

…[192] *üzerinde ṭuran Meḥmede vérildi fî 12 receb sene 984*

-1- *Marmara ḳâżîsına ḥüküm ki Üsküdârda binâ olınan câmi'-i şerîf mühimmi içün taḫt-ı ḳażâñda iḥżâr olınan ṭaşlar yalıya*

-2- *indürilmesin emr édüb buyurdum ki vuṣûl bulduḳda aṣlâ tevaḳḳuf étmeyüb câmi'-i mezbûr binâsı-içün taḫt-ı ḳażâñda*

-3- *iḥżâr olınan ṭaşları ücret ve aḳçe ṭarîḳ-le yalıya indürüb ber-vech-i isti'câl varan gemilere taḥmîl étdüresin*

-4- *ḫuṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür ihmâ*[*l*] *ve müsâheleden ḥaẕer eyleyesin*

Remis à Meḥmed, qui se tient sur …, le 12 *receb* de l'an 984 (15 octobre 1576).

[192] Non déchiffré.
[193] Atık Valide Camii.

Ordre au cadi de Marmara :

L'ordre a été émis de descendre sur le rivage les pierres qui ont été préparées dans ton *kaẓâ* pour les besoins de la mosquée sacrée en cours de construction à Üsküdar[193].

En conséquence, j'ordonne qu'à l'arrivée [de cet ordre], sans tarder le moins du monde, tu fasses descendre sur le rivage, contre rémunération et [remise d'] aspres, les pierres qui ont été préparées dans ton *kaẓâ* pour la construction de la mosquée en question. Tu en chargeras en hâte les bateaux qui viendront. Cette affaire est importante. Tu te garderas du manque de soin et de la négligence.

XXVIII-668, p. 271

MD XXVIII-668 et 669, p. 271

Mi'mâr ağanuñ kâtibi Meḥmed Çelebiye vérildi fî 25 receb sene 984

-1- *Ḳapûdân paşaya ḥüküm ki inşâ-alláh ta'[âl]à donanma-ı hümâyûn-ı nuṣret-maḳrûnum-la maḥrûse-i İstânbûla teveccüh eyledügüñde cezîre-i Marmaraya*
-2- *uğrayub yalıya indürilmiş ne miḳdâr mermer var ise taḥammül étdügine göre taḥmîl édüb getürmek emr édüb buyurdum ki*
-3- *varduḳda emrüm üzre cezîre-i mezbûreye uğrayub daḫi yalıya inmiş ne-miḳdâr mermer var ise cümlesin*
-4- *gemilere taḥmîl édüb maḥrûse-i İstânbûla getüresin*

A été remis à Meḥmed Çelebi, *kâtib* du *mi'mâr ağa*, le 25 *receb* de l'an 984/18 octobre 1576.

Ordre au *ḳapûdân paşa* :

Mon ordre est que lorsque tu prendras (si Dieu — qu'Il soit exalté — le veut) la direction de la ville bien gardée d'Istanbul avec ma flotte auguste qu'accompagne la victoire, tu aborderas à l'île de Marmara et chargeras le marbre qui aura été descendu sur le rivage autant [que les bateaux] en pourront porter, et l'apporteras.

J'ordonne donc que quand [cet ordre] arrivera, conformément à celui-ci tu abordes l'île en question, charges sur les bateaux tout le marbre qui aura été descendu sur le rivage et l'apportes à la ville bien gardée d'Istanbul.

XXVIII-669, p. 271

Bu daḫi

-1- *Marmara ḳâżîsına ḥüküm ki cezîre-i Marmarada ne miḳdâr kesilmiş mermer var ise ḳapûdânum 'Alî donanma ile gelürken uğrayub*
-2- *gemilere taḥmîl édüb südde-i sa'âdete getürmek emrüm olmış-dur buyurdum ki varduḳda bu bâbda geregi gibi muḳayyed olub*
-3- *cezîre-i mezbûrede ne miḳdâr kesilmiş mermer var ise şimdiye degin re'âyâ ne vech-le yalıya indüregelmiş ise cümlesin*
-4- *yalıya indürüb ḥâżır ve müheyyâ eyleyesin ki inşâ-alláh donanma ile ḳapûdânum uğraduḳda aṣlâ te'ḫîr ve tevaḳḳuf*
-5- *lâzım gelmeyüb taḥmîl édüb südde-i sa'âdete getüre şöyle ki ḳapûdânum uğraya mermerler yalıda ḥâżır olmayub*
-6- *tevaḳḳuf lâzım gele aṣlâ 'özrüñ maḳbûl olmaḳ iḥtimâli yoḳ-dur aña göre muḳayyed olub ber-vech-i isti'câl*
-7- *yalıya indüresin bu bahâne ile kimesneden aḫẕ olınmaḳdan ve ḳudreti olmıyanlara teklîf olınmaḳdan iḥtiyâṭ eyleyesin*

Cet [ordre] aussi [a été traité comme le précédent].

Ordre au cadi de Marmara :

Mon ordre a été donné que lors de sa venue avec la flotte, mon *ḳapûdân* 'Alî[194] aborde [à Marmara Adası], charge sur les bateaux tout ce qu'il y a dans l'île de Marmara comme marbre coupé et l'apporte au seuil de félicité.

J'ordonne donc que quand [cet ordre] arrivera tu montres comme il convient diligence à ce sujet. Tu feras descendre sur le rivage, de la manière dont les *re'âyâ* ont eu jusqu'ici coutume de le descendre au rivage, tout le marbre coupé qui se trouve dans l'île en question, et tu feras en sorte qu'il soit prêt et disponible. De manière que quand (si Dieu le veut) mon *ḳapûdân* arrivera avec la flotte, sans qu'aucun délai ni retard ne soit nécessaire, il charge [ce marbre] et l'apporte au seuil sublime. Si bien que si mon *ḳapûdân* aborde et que, les marbres n'étant pas prêts sur le rivage, un délai soit nécessaire, il n'y a absolument aucune chance pour que tes excuses soient acceptées. Montre de la diligence en conséquence et fais descendre au plus vite [les marbres] sur le rivage. [Mais] prends bien garde qu'aucune exaction ne soit imposée à quiconque, ni aucune corvée exigée de gens qui n'en auraient pas la force.

XXXV-656, p. 259

MD XXXV-656, p. 259

[194] Ḳılıç 'Alî Paşa.

[Enregistré le 27 *receb* 986/29 septembre 1578]

…[195] *ketẖüdâsı âdemi Aḥmede vérildi*

-1- *Marmara ḳâẓ[îsı]na ḥüküm ki ba‘ẓ-ı mîrî kefere firâr ve ġaybet eyledügi i‘lâm olınmaġın ġaybet eyleyen kefere żâhir cezîreden ẖâric yere varmayub*
-2- *cezîrede olduḳları muḳarrer-dür ḳaraya varıcaḳ nereye gider ‘alè-l-ẖuṣûṣ bundan aḳdem mîrî kefere ḥıfż ve ẓabṭ içün*
-3- *zindân binâ olınmaḳ re‘âyânuñ murâdı olub birer miḳdâr mâl vérüb mu‘âvenet étmek üzre olmaġla zindân binâ olınmaḳ*
-4- *fermân olınmaġın ḥâlâ zindân binâsına re‘âyâ râżî olmayub ve bir pâpâs daẖi ıġrâ vérüb re‘âyâyı iẖtilâl eyledügi*
-5- *i‘lâm olınduġı ecilden buyurdum ki vuṣûl bulduḳda muḳayyed olub ġaybet éden kefere'i ele getürüb ve min ba‘d firâr étdürmekden*
-6- *iẖtirâz édesin ve zindân binâsına mâni‘ olmasına sebeb ne-dür ve ol bâbâs ne aṣıl bâbâs-dur aṣli ne-dür yazub bildüresin*

Remis à l'homme du *ketẖüdâ* de …, Aḥmed

Ordre au cadi de Marmara :

Attendu qu'il a été annoncé que certains mécréants de la couronne ont fui et disparu, mais que certainement, les mécréants qui ont disparu ne sont pas sortis de l'île, qu'il est assuré qu'ils se trouvent sur l'île : s'ils arrivent sur le continent, où peuvent-ils aller ?

Plus précisément, les *re‘âyâ* ayant désiré que soit construite une prison pour garder et tenir les mécréants de la couronne, le firman avait précédemment été émis qu'il fût construit une prison, étant entendu qu'ils y participeraient en donnant chacun une somme. Or on [m'] informe que maintenant les *re‘âyâ* s'opposent à la construction de la prison et qu'un pope les excite et les pousse à la rébellion.

C'est pourquoi j'ordonne qu'à l'arrivée [de cet ordre], tu déploies ton zèle, mettes la main sur ceux qui ont disparu, et prennes garde dorénavant de n'en plus laisser s'évader. D'autre part, qu'est ce qui fait obstacle à la construction de la prison ? Quel genre de pope est-ce là, et quelle est son origine ? Tu le feras savoir par écrit.

XLVIII-371, p. 136

[Enregistré le 24 *ramaẓân* 990/22 octobre 1582]

Yazıldı
Oda başına vérildi
Bâ-ẖaṭṭ-ı hümâyûn

[195] Non déchiffré : *‘Abdî* ?

-1- *bôstâncıbaşına ḥüküm ki bundan aḳdem ẖâṣṣa-ı hümâyûnuma muta'allıḳ binâlar mühimmi içün mermer direkler ve mermer lâzım olmağın*

-2- *buyurdum ki vuṣûl bulduḳda bu bâbda muḳayyed olub anuñ gibi ẖâṣṣa-ı hümâyûnuma muta'allıḳ (ve) binâlara münâsib mermer direkler ve mermerler*

-3- *her kimüñ evinde ve mülkinde bulunursa (alub) alub bâġçe-i 'âmire ẖudedinde*[196] *ẓabṭ édüb ẓabṭ eyleyesin şöyle ki ba'ẓ-ı*

-4- *mermer direk kimesne binâsında bulunur ise çıḳarmaḳ lâzım gelür ise çıḳarub daẖi vâḳı' olan ẓararların İstânbûl*

-5- *ẖâṣṣa ẖarc emîni olanlara yapdurub vâḳı' olan ẓararların def' édüb iṣlâḥ étdürüb daẖi*

-6- *ẖarcın ne miḳdâr olur ise deftere ḳayd eyleye ve Marmara[da] vâḳı' olan mermer ṣanduḳda ḳadîmden iẖrâc olınduğı*

-7- *üzre yarar ve müsteḳîm âdemler gönderüb geregi gibi tenbîh eyleyesin ki müstevfî mermer direkler ve mermerler iẖrâc*

-8- *eyleyüb gönderüb emri gelen mermer direkleri ve mermerleri daẖi ẓabṭ eyleyesin ki binâlara lâzım olduḳda*

-9- *ḥâẓır bulunub ṣarf ola ẖuṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür ihmâl ve müsâhele-den ḥaẕer eyleyesin*

MD XLVIII-371, p. 136

196 Lecture hypothétique.

A été écrit.
A été remis à l'*oda başı* avec une ligne autographe [du sultan].

Ordre au *bôstâncı başı* :

Comme précédemment des piliers de marbre et des marbres ont été nécessaires pour les besoins des bâtiments dépendant de mon auguste domaine privé,

J'ordonne que dès l'arrivée de [cet ordre] tu fasses diligence sur cette question. Tu prendras et conserveras dans les tranchées du jardin impérial les piliers de marbre et les marbres convenant aux bâtiments dépendant de mon auguste domaine, qui que soit celui dans la maison ou la propriété de qui ils se trouveront. Mais tu feras en sorte que si des piliers de marbre se trouvent dans le bâtiment d'un particulier et qu'il faut les en extraire, tu les extrairas, feras réparer les dommages qui se seront produits par les titulaires de la fonction de *ḫâṣṣa ḫarc emîni* d'Istanbul et les chargeras de l'effacement des dommages et des restaurations, et tu feras inscrire la dépense sur un registre, quel qu'en soit le montant. D'autre part, suivant la pratique suivie depuis les temps anciens pour exporter dans des coffres le marbre se trouvant à Marmara, tu enverras des hommes idoines et honnêtes à qui tu enjoindras comme il convient d'exporter une quantité suffisante de piliers de marbre et de marbres et de les envoyer. Tu te saisiras de piliers de marbre et des marbres qui arriveront, en sorte que quand on en aura besoin pour les bâtiments, on puisse s'en servir. Cette affaire est importante. Tu te garderas de la négligence et de la complaisance.

XLVIII-591, p. 211

[Enregistré le 4 *cemâẕî-ü-l-evvel* 990/27 mai 1582]

Vérildi
Bâ ḫâṭṭ-ı hümâyûn

-1- *Ġalaṭa ḳâżîsına ḥüküm ki mektûb gönderüb cezîre-i Marmara ḫalḳı meclis-i şer'e gelüb cezîrede vâḳı' olan mermer ma'denine nâżır olan Muṣṭafà mîrî esîrlere*
-2- *ḳoyun ve keçi lâzım-dur déyü cebren ṣalġun ṣalub cem' étdügi ḳoyun ve keçilere kendü nefsi içün aġîl yapub içine ḳoyub bunuñ emsâli envâ'-ı*
-3- *żülüm ve te'addî éder déyü re'âyâ şikâyet étdüklerinde İstânbûlda sâkin olmaġla iḥżârı mümkin olmamış-dur déyü 'arż eylemişsin meẕkûrı her ḳanda ise*
-4- *buldurub maḥallinde teftîş eylemek emr édüb buyurdum ki* [blanc] *varduḳda bu bâbda oñat vech-ile muḳayyed olub nâżır-ı meẕkûrı*
-5- *her ḳanda ise buldurub ve getürdüb maḥallinde şikâyet éden re'âyâ ile mürâfa'a eyleyüb bir def'a şer'-le faṣl olınmayub üzerinden on beş yıl*
-6- *mürûr ét*[*me*]*miş ḳażiyyelerin muḳteżâ-ı şer' üzre teftîş ve tefaḥḥuṣ eyleyüb göresin fî-l-vâḳı' nâżır-ı meẕkûruñ üzerinde ehâli-i cezîrenüñ ol vech-le*

-7- *ḥuḳûḳı s̱âbıt ve żâhır olur ise şer'-le s̱ubût bulan ḥuḳûḳı aṣḥâbına ḥükm édüb bî-ḳuṣûr alıvérdükden ṣoñra nâżır-ı mezkûruñ üzerine ne maḳûle*

-8- *mevâd s̱âbıt olub ve ne miḳdâr kimesnenüñ ḥaḳḳı alıvérildükde*[197] *mufaṣṣal ve meşrûḥ sicill-i maḥfûża ḳayd étdükden ṣoñra ṣûret-i sicil-leri-ile vuḳû'ı*

-9- *üzre yazub 'arż eyleyesin ammâ ḥîn-i teftîşde tamâm ḥaḳḳ üzre olub ḫilâf-ı vâḳı' ḳażiyye i'lâmından iḫtiyâṭ eyleyesin*

MD XLVIII-591, p. 211

A été remis avec une ligne autographe [du sultan]

Ordre au cadi de Galata :

Tu as écrit une lettre par laquelle tu soumettais le rapport suivant :
La population de l'île de Marmara est venue devant le tribunal de la Loi et s'est plainte en ces termes :
« Muṣṭafà, qui est l'intendant des carrières (*ma'den*) de marbre sises dans l'île, sous prétexte que les prisonniers de la couronne ont besoin de

[197] Sic pour *alıvérildugin* ?

moutons et de chèvres, nous impose de force une contribution forfaitaire, mais il construit pour son propre usage des parcs pour les moutons et les chèvres qu'il collecte et les y installe. Il se livre à toutes sortes d'actes d'oppression et de tyrannie de ce genre. »

Mais comme [Muṣṭafà] réside à Istanbul, il n'a pas été possible de le convoquer.

J'ai donc ordonné que tu fasses retrouver le susdit [Muṣṭafà] où qu'il se trouve et que tu enquêtes sur place.

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet ordre] tu fasses comme il convient diligence à ce sujet, que tu fasses retrouver le susdit où qu'il se trouve, le fasses venir, et le confrontes sur place avec les *re'âyâ* qui portent plainte ; que tu mènes conformément à la Loi enquête et investigation sur ses affaires pourvu qu'elles n'aient pas donné lieu à une sentence légale et qu'il ne se soit pas écoulé quinze ans depuis les faits. [Bref], tu t'occuperas de l'affaire. S'il apparaît clair et manifeste que la population de l'île a réellement des droits de ce genre à faire valoir sur l'intendant en question, tu ordonneras que soient rendus à ceux à qui ils reviennent les droits qui seront apparus selon la procédure légale. Après avoir procédé à une restitution sans défaut, tu inscriras avec détails et commentaires sur le registre conservé quels genres d'affaires ont été constatées à son propos et quels montants de droits envers les gens ont été remis. Après quoi tu feras un rapport écrit conforme aux faits avec une copie du registre. Mais au cours de l'enquête tu te conduiras en toute justice et tu te garderas de faire sur l'affaire un rapport judiciaire contraire aux faits.

LII-240, p. 100

[Enregistré le 14 *şevvâl* 991/21 octobre 1583]

Mütevellî Ḳara Bâlîye vérildi

-1- *Cezâyır beglerbegisi ḳapûdân paşaya ḥüküm ki ḥâliyyen seyyidetü-l-muḫadderât ilà âḫıret vâlidetüm Sulṭân dâmet 'ıṣmetuhânuñ Üsküdarda*
-2- *vâḳı' olan câmi'-i şerîf mühimmâtı içün beş yüz altmış ḳıṭ'a* [*pence*]*re süvesi ve iki yüz arşun ḳademe ve iki biñ elli yüz*
-3- *ḳırḳ arşun döşeme mermerleri tedârük ve iḥżâr olınub yalıya indürilmek içün Marmara ḳâżîsına ve kârhenciler*
-4- *ketḫüdâsına ḥükm-i hümâyûnum irsâl olınmış-dur buyurdum ki* [blanc] *vuṣûl bulduḳda anuñ gibi donanma-ı hümâyûnum*
-5- *gemileri ile ol câniblere uġraduġuñda ẕikr olınan mermerleri bî-ḳuṣûr gemilere taḥmîl édüb daḫi götürüb*
-6- *müşârün-ileyhânuñ câmi'ine iṣâl eyleyesin ḫuṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür ihmâl eylemeyesin*

Remis au *mütevellî* Ḳara Bâlî[198].

[198] Il s'agit évidemment du *mütevellî* du *vaḳf* de la *vâlide sulṭân*.

MD LII-240 et 241, p. 100

Ordre au *ḳapûdân paşa*, *beylerbeg* des Iles :

À présent, mon ordre auguste a été envoyé au cadi de Marmara et au *ket͟hüdâ* des carriers afin que soient préparés et mis à disposition et des-

cendus sur le rivage, pour les besoins de la mosquée sacrée sise à Üsküdar de la souveraine des femmes voilées jusqu'à la fin des temps, ma mère la sultane (que sa vertu se perpétue), du marbre pour cinq cent soixante pièces d'encadrement de fenêtre, deux cents *arşun* de marches et deux mille cinq cent quarante *arşun* de pavement.

J'ordonne donc que lorsque [cet ordre] arrivera, ainsi qu'il a été dit, quand tu arriveras dans ces parages avec les bateaux de ma flotte auguste, tu charges sans défaut les marbres en question sur les bateaux, les emportes et les fasses parvenir à la mosquée de la susdite. Cette affaire est importante : ne montre pas de négligence.

LII-241, p. 100

[Enregistré le 14 *şevvâl* 991/31 octobre 1583]

Bir ṣûreti
Bu daẖi

-1- *Marmara ḳâżîsına ve kârhenciler ketẖüdâsına ḥüküm ki seyyîdetü-l-muẖadderât ilà âẖıret vâlidetüm sulṭân dâmet ʿıṣmetuhânuñ*
-2- *Üsküdarda vâḳıʿ olan câmiʿ-i şerîf mühimmâtı-içün 570 ḳıṭʿa pencere süvesi ve 2 000 ẕirâʿ ḳademe ve 2 640*
-3- *arşun döşeme mermeri lâzım olmaġın ʿaraba kirâsı-içün ʿimâret-i ʿâmirelerinden kifâyet miḳdârı aḳçe irsâl*
-4- *olınmış-dur buyurdum ki vuṣûl bukduḳda aṣlâ te'ẖîr ve terâẖi eylemeyüb fermân olınan miḳdârı mermerleri*
-5- *ecnâsı-ile tedârük ve iḥżâr eyleyüb daẖi gönderilen aḳçeden ʿarabalaruñ kirâların alub ʿarabacılara bî-ḳuṣûr teslîm*
-6- *eyleyüb ʿarabalarına taḥmîl étdürüb yalıya indüresin eger mevcûd ḥâżır bulınmaz ise ʿalè-t-taʿcîl kesdürüb vech-i meşrûḥ üzre yalıya*
-7- *indürmege envâʿ-ı saʿy ve iḳdâm eyleyesin ki Cezâyır beglerbegisi ḳapûdânum ḳadırġaları ile ol câniblere geldükde ḥâżır bulub*
-8- *ḳadırġalara taḥmîl eyleyüb getüre ẖuṣûṣ-ı mezbûr mühimm-dür sâ'irlere ḳıyâs eylemeyüb bâb-ı ihtimâmda daḳîḳa fevt eylemeyesin*

Une copie[199]. Celle-ci également [doit être traitée de la même manière]

Ordre au cadi de Marmara et au *ketẖüdâ* des carriers :

Attendu qu'il faut pour les besoins de la mosquée sacrée sise à Üsküdar de la souveraine des femmes voilées jusqu'à la fin des temps ma mère la sultane (que sa vertu se perpétue) du marbre pour 570 éléments d'encadrement de fenêtre, 2 000 *ẕirâʿ* de marches et 2 640 *arşun* de pavement, une somme d'aspres suffisante a été envoyée par son *ʿimâret* impérial pour louer des voitures.

[199] Autrement dit MD LII-241 doit être considéré comme une *ṣûret* de MD LII-240.

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet ordre], sans retard ni délai, tu prépares et mettes à disposition la quantité requise des différentes catégories de marbres qui font l'objet du firman, tires des aspres qui ont été envoyés le prix de location des voitures, le remettes sans défaut aux voituriers, fasses charger [le marbre] sur les voitures et le fasses descendre au rivage. S'il n'y a pas de marbre tout prêt, tu en feras couper en hâte et mettras ton soin et tes efforts à le faire descendre au rivage comme il a été dit, en sorte que quand mon *ḳapûdân* le *beglerbeg* des Iles arrivera dans ces parages avec les galères, il trouve [le marbre] prêt, le charge sur les galères et l'emporte. Cette affaire est importante : ne l'assimile pas à d'autres et ne perds pas une minute dans le déploiement de ton zèle.

Nicolas VATIN, *Notes sur l'exploitation du marbre et l'île de Marmara Adası (Proconnèse) à l'époque ottomane*

Malgré la proximité de Marmara Adası, les Ottomans (à la suite des Byzantins) pratiquèrent longtemps le remploi, dans des proportions qui paraissent considérables quand on analyse de plus près la documentation du XVIe siècle. Ceci n'allait pas sans difficultés (réquisition de bateaux de guerre ou de commerce, de voitures ou d'animaux). En outre il fallait réparer les bâtiments endommagés. Le marbre était donc réservé à l'élite de l'Empire et au sultan, qui pouvait le saisir où qu'il se trouvât, sans pour autant que sa possession ou son commerce fussent interdits aux sujets.

On continua à récupérer du marbre jusqu'au XVIIIe siècle : toutefois une limite fut probablement atteinte dans la seconde moitié du XVIe siècle, après l'achèvement de la Süleymaniye (où le remploi semble encore avoir été la règle). L'extraction de marbre à Marmara Adası est attestée à partir de 1570. Elle posait des problèmes de transport, mais aussi de main-d'œuvre, qui furent résolus par l'emploi de prisonniers de guerre, tandis que les insulaires étaient contraints par corvées rémunérées à descendre la pierre au rivage. Dans ces conditions, le marbre demeura longtemps un quasi-monopole du pouvoir. On constate une évolution vers la fin du XVIIe siècle, avec l'emploi de tailleurs de pierre libres et rémunérés. Au XVIIIe siècle, la corporation des *ṭaşcı* d'Istanbul participe à l'exploitation du marbre de Proconnèse, désormais vendu en quantités croissantes aux Stambouliotes, en particulier pour la confection de stèles funéraires.

Nicolas VATIN, *Notes on the exploitation of marble and on Marmara Adası Island (Proconnesus) in Ottoman times*

In spite of the proximity of Marmara Adası, the Ottomans (as the Byzantines) practised for a long time the re-use of marble, on a scale that appears extremely large when one studies closely the XVIth-century documents. They had to deal with diverse difficulties (requisitioning of war or trade boats, of carriages and animals), and to repare the damaged buildings. So marble was reserved to the *élite* and to the sultan, who could seize it anywhere, although his subjects were not forbidden to own or sell it.

Re-use of marble went on till the XVIIIth century, but a limit was apparently reached in the second half of the XVIth century, after the achievement of the Süleymaniye (where re-use seems to have still been the rule). Extraction of Marmara Adası marble is attested from 1570 onwards. There were difficulties in transport, but in manpower as well, which were resolved by setting war prisoners to work, while the locals were bound to bring down the stone to the shore (and were paid for it). In such a context, marble remained for a long time a quasi monopoly of the state. A change can be noticed around the end of the XVIIth century, with the employment of free and paid *ṭaşcı*. In the XVIIIth century, the *ṭaşcı* corporation of Istanbul exploits the Proconnesian marble, now sold in greater and greater quantities to the Stambouliots, particularly for the carving of tombstones.

THE MOST LITERARY OTTOMAN PILGRIMAGE NARRATIVE: NABI'S *TUHFETÜ'L-HAREMEYN*

INTRODUCTION

The most literary and celebrated pilgrimage narrative composed in Ottoman *inşa* (artistic prose) is the *Tuhfetü'l-haremeyn* (The gift of/from the two sanctuaries) by the leading poet Nabi (1642-1712). It includes historical, sociological, geographical and autobiographical information. However, despite its importance and celebrity, it has not been studied properly. Here I will concentrate on the main aspects of Nabi's pilgrimage journey and narrative, seeking answers either factual or speculative to a number of basic questions, among which are the following: Where does Nabi's narrative stand in its genre? What motivated Nabi to compose such an elaborate text, which certainly required special effort and much time? What were his aims and priorities? In what year did Nabi complete his text, was it 1090, 1093 or 1094? Where do many of his verse quotations come from? What route did he follow? What made him undertake a long journey through Jerusalem and Egypt on his own, while the annual official caravan was more direct and presumably more secure? In which month or season of 1089/1678 did Nabi set out on his journey? How long did his journey last? The present study therefore sheds light on several hitherto unexamined aspects of Nabi's journey and narrative.

M. Menderes Coşkun est lecteur à l'Université Kırıkkale, Fen-Edebiyat Fak., Türk Dili ve Edebiyatı böl., 71450 Kırıkkale, Turquie.

[*] I am grateful to Dr. Christine Woodhead and Dr. Paul Starkey of Durham University for their suggestions during the preparation of this study, which is extracted from my PhD thesis.

Turcica, 32, 2000, pp. 363-388

The *Tuhfetü'l-haremeyn* as a literary narration of the pilgrimage journey couched in a very elaborate and metaphorical languages stands unique in its genre. Surprisingly, no other leading Ottoman court poet produced a pilgrimage narration, or quite a few were reported by his biographers as having undertaken a pilgrimage to Mecca. Therefore, one may wonder what made Nabi undertake his arduous pilgrimage via Egypt and produce such an elaborate narrative. Among Nabi's motivations were his personal attachment to the sanctuaries in the Hijaz; official support and perhaps a commission for the works; the popularity of the subject in Istanbul society, combined with the lack of an eloquent work on the subject (at one point he tells ust hat it was "demanded eagerly by the elite and ordinary people")[1]. In addition we may refer to his literary aptitude and tendency to describe real life experiences. Moreover, there was the influence of the fifteenth century Persian poet Jami (and perhaps Muhyi)'s verses on their perception of the sanctuaries.

In order to explore Nabi's personal affinity to the hajj and the Hijaz we must investigate his family background, the first influence upon his personality and ambitions. Nabi grew up in a notable religious family of Urfa. His two brothers and one sister also held the honorary title *hacı*, which suggests that they had performed the hajj. Even if the word *hacı* was a part of their given names this again testifies to their parents' devotion towards the hajj[2]. Growing up in such a family, Nabi must have listened often to the accounts of pilgrimage journeys performed by his ancestors or relatives. He relates that from his childhood, whenever he heard the description of the sanctuaries he felt a strong desire to go there. He used to shed tears, and sigh whenever he thought about the sacred places[3]. In the account of his journey we actually see Nabi crying and sighing when for the first time he beholds the sanctuaries in the Hijaz, and upon leaving them the same reaction occurs. Our author affirms that he almost died due to the excitement of seeing the Ka'be. In fact, according to both his *Divan*[4], and the *Tuhfetü'l-haremeyn*[5], living and dying in the Hijaz seems to have been the author's major objective. He also confesses that he had a life-long desire to see the Prophet's tomb in Medina, and habitually sent his salutation to the latter from afar[6].

[1] *Tuhfetü'l-haremeyn*, ed. Menderıs COŞKUN, *Ottoman pilgrimage narratives and Nabi's* Tuhfetü'l-haremeyn, unpublished PhD thesis, The University of Durham, 1999, p. 275.

[2] On the usage of the complimentary title *hacı* by Ottomans, see Suraiya FAROQHI, "Anatolian townsmen as pilgrims to Mecca: some evidence from the sixteenth and seventeenth centuries", in Gilles VEINSTEIN (ed.), *Soliman le Magnifique et son temps,* Paris, 1992, p. 309-326.

[3] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 367-368.

[4] Nabi, ed. Ali Fuat Bilkan, *Nabi Divanı*, Istanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1997, p. 168: Hezar hayf u hezaran dirig u sad efsus — Ki anda olmaya masruf 'ömr-i binamus.

[5] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 467.

[6] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 450.

Given his personal and family background, and also his preference for portraying both his internal and external experiences, Nabi was ready to undertake a journey to the Hijaz and to set down an eloquent account of his travels, the major experience of his lifetime. Having achieved a position of good standing with his patrons, Müsahib Mustafa Paşa (d. 1687) and Mehmed IV (1648-87) in person the poet began his preparations for the pilgrimage. In his preliminary remarks, Nabi indicates that he had received governmental help for his journey. First he obtained leave for the hajj from his patron Müsahib Mustafa Paşa, and then submitted a *kaside* to Mehmed IV, describing the sacred places. Nevertheless I could not find such a *kaside* submitted to Mehmed IV in the published *Divan* of Nabi, it is worth noting that in *Divan* there are two *gazel*s of ten and nine couplets describing the Ka'be and Medina respectively[7]. The sultan provided Nabi with a letter of recommendation addressed to 'Abdurrahman Paşa (d. 1691), governor of Egypt, ordering him to ensure Nabi a comfortable journey[8]. In one of his *mesnevi*s Nabi acknowledges Mehmed IV's assistance when undertaking the pilgrimage: "O sultan of justice, you made me once a dweller in God's house"[9]. Apart from the sultan's letter there may have been other assistance the government supplied to Nabi. Undertaking an independent journey in a vast and mostly very dangerous terrain certainly required arrangements for security to say nothing of food and transportation. However, Nabi does not mention these mundane matters, nor does he even record handing over the sultan's letter to 'Abdurrahman Paşa.

In Nabi's preliminary remarks, there is no implication that he undertook the journey for any reason other than to see the sacred places and perform the hajj. He says that only while making preparations for the journey did he decide to give a description of his pilgrimage experience. These remarks suggest that composing his account was almost incidental to the enterprise. If we however assume that Nabi's aim was primarily to perform the hajj and, as an afterthought, to describe the sanctuaries in the Hijaz, one may wonder why he did not simply follow the usual route from Damascus to Mecca. Why did he prefer a long, arduous and risky journey via Egypt, lasting nearly one year, which by his own admission dampened the enthusiasm he felt at the start of the journey? Nabi does not explain why he chose the Egyptian route; possibly, he wished to describe the local mosques and tombs. Given the likelihood of official support for Nabi's journey, one might speculate that the poet had been commissioned or motivated by his patrons to produce a description of the significant mosques in the major Muslim cities, namely Damascus, Jerusalem, Cairo, Mecca and Medina. In Ottoman literature numer-

[7] *Nabi Divanı*, p. 534-35.

[8] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 275; Mehmed Emin SALİM, *Tezkire*-i *Salim*, İstanbul, İkdam Matbaası, 1315/1897, p. 629.

[9] *Nabi Divanı,* "Eyledin ey Hidiv-i adl-penah — Beni bir kez mukim-i beyt-i İlah", p. 432.

ous prose works were written upon the order and sponsorship of various members of the ruling class, to whom such works were generally dedicated. Thus we may seek a more specific motivation behind the composition of the *Tuhfetü'l-haremeyn*. Moreover, Nabi reportedly submitted his work to Mehmed IV, who in return granted him some rewards and a sable skin coat[10].

Nabi defines his subject by saying that he intends to portray the sacred places, and the different noteworthy things he observed during the journey. After a lenghty digression, having depicted the coffee houses of Damascus, Nabi feels it necessary to remind the reader of this primary interest, namely the description of mosques, shrines[11], and sanctuaries on the way to Mecca, as confirmed by the title of the work and by the large percentage of space allocated to these topics in the text. Accordingly, when Nabi had reached the Hijaz and described the sanctuaries of Mecca and Medina, he terminated his account for his main objective was achieved.

Throughout Nabi is also careful to mention his visit to the tombs and burial places of the prophets, companions of the Prophet Muhammed, and other saints he visited. In addition to the shrines noted in other pilgrimage narratives, such as those of Hibri, Kadri, and Hanifi, Nabi also visited relatively less-frequented burial places, including those of Mahmud-ı Hayrani and Sayyid Ni'mat Allah-i Nakhchiwani in Akşehir, Şeyh Şihab al-din-i Maqtul in Ereğli, Camal al-din Qutb in Hıms, Fahr al-din Ibrahim-i 'Iraqi in Salihiyya of Damascus, 'Uqba b. 'Amir, Imam Şafi'i and 'Umar ibn al-Farid in Qarafa, Ibrahim Gülşeni in Cairo, and Muhammad Parsa in Medina.

As a court poet and author writing for the elite and the sultan, Nabi pays particular attention to the tombs, burial places or mosques of previous Muslim rulers. He relates several anecdotes concerning Ahmed I (1603-1617), Murad IV (1623-1640), Nur al-din Zangi (1146-1174), the Mamluk sultans Qa'it Bay (1468-1496) and Tulun (d. 1479). In one instance, Nabi mentions "a palace" in a pleasant valley between two mountains near Akşehir, where Murad IV (1623-40) and Şeyhülislam Yahya (d. 1644) had rested on the campaign to Baghdad in 1638. Having composed a few verses, Murad IV inscribed them on a window of the Akşehir palace, and Şeyhülislam Yahya composed on the same day a poem parallel to the sultan's lines. We learn from other sources that the name of this valley is Baş Tekke, "which lies on the south side" of

[10] Abdülkadir KARAHAN, *Nabi*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, p. 11; it is worth noting that a certain Kasım Efendi, who brought the keys of the Ka'be and the veil of threshold of the Ka'be to Istanbul in 1078/1667, was rewarded also with a sable skin coat, and asked by the Sultan [Mehmed IV] to describe the condition of the two sanctuaries (Münir ATALAR, *Osmanlı devletinde surre-i humayun ve surre alayları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, p. 125).

[11] However the eloquent and elaborate sentences in the description may hint at that he described them by willingly.

Akşehir, and that Murad IV wrote his verses "over a window in a kiosque there"[12]. Unlike other pilgrim-authors such as Hibri, Kadri and Hanifi, Nabi as a man of letters records this literary activity, and quotes the relevant poems.

While he does not describe the Anatolian cities in great detail, Nabi does give occasional information about topographic, architectural, social and educational aspects of important Arab cities, including Aleppo, Damascus, Jerusalem and Cairo. His descriptions of these cities are unsatisfactory as to content but methodical in character, passing from generalities to specific details. Two descriptions which reflect directly the social life of seventeenth-century Damascus need mentioning. One is the description of the coffee-house already referred to[13], the other concerns the public celebration of the conquest of the Polish fortress Çehrin[14]. Although marginal to the purpose of the account, these two descriptions figure among the most elaborate passages of the narrative. According to Nabi, he did not origanally intend to portray the coffee-house but when he saw it he could not keep himself from describing it. However, this explanation seems to be something of a rhetorical excuse because this very elaborate portrayal could not have been produced without a definite intention

The journey

Nabi's pilgrimage journey of more than one year began in 1089/1678. Although the author does not give a specific date for his departure it is possible to estimate at least the season by interpreting circumstantial though sometimes ambiguous details. To begin with, since his itinerary was much longer than that of the annual pilgrimage caravan, and since he spent his time generously in certain cities Nabi must have departed from Istanbul several months before the official caravan, which would have left Istanbul in the month of Receb 1089/August 1678. Secondly, his statement that he waited for suitable weather to cross the gulf of Izmit by boat indicates that he may have set out in early spring. Thirdly, when referring to the conquest of Çehrin[15], Nabi says that in the spring of "that year" (1678) Mustafa Paşa embarked on a campaign agains this Polish fortress. When reporting this piece of news, Nabi uses the word *meğer* which suggests that he had not known of the Paşa's departure beforehand. Thus we may assumes that Nabi set out on his journey before the decision to undertake the campaign was made official, (11

[12] NACI, *Osmanlı şa'irleri*, İstanbul 1307/1889, p. 39; E.J.W. GIBB, *A History of Ottoman Poetry* III, London, Luzac & Co., 1904, p. 275; *IA* 8, 632-64.

[13] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 308.

[14] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 320.

[15] The Çehrin fortress was captured from Russia by the grand vizier Kara Mustafa Paşa on 3 Receb 1089/12 August 1678 (İ.H. UZUNÇAŞILI, *Osmanlı Tarihi* III, Ankara: TTK, 1951, p. 442).

April 1678), with the Ottoman army marching on 8 Rebi'ülevvel 1089/30 April 1678[16]. This circumstantial detail implies that Nabi started his journey before 11 April. Since this author is fond of hiding facts within similes it is worth noting that when he refers to his departure in the year 1089, he uses the word *delv* which means "bucket". Another meaning of this word is "Aquarius", the eleventh sign of the Zodiac, corresponding to the period between 20 January and 19 February. If Nabi did in fact use this word metaphorically he may have started his journey or been born during this period. However since the first day of the lunar year 1089 corresponds to 23 February 1678, this remains a mere conjecture.

Like Evliyâ Çelebi, Nabi travelled in a small private caravan, which he probably led in person. The group made a detour to Nabi's homeland, Urfa, and spent about fifty days there. We do not know precisely who constituted this small caravan since Nabi does not give the names of his comrades, and does not relate any anecdotes about them. However, other sources inform us that Nabi made his journey together with a friend named Mehmed Rami, who after returning from the hajj became secretary to Müsahib Mustafa Paşa in place of Nabi, who by then had been appointed to the office of *kethüda* (steward) to the same Müsahib Paşa[17]. Mehmed Rami later in his career became *kubbe* vizier*i* and finally grand vizier (1114/1703)[18]. When Nabi draws a picture of the caravan in the middle of a desert[19] he reveals that he and his friend(s) travelled [perhaps in palanquin(s)] on horses or camels, and that they were accompanied by some pedestrians, presumably slaves as in the case of Evliyâ Çelebi.

As we have seen, Nabi's itinerary on his outward journey appears to have been determined by his visits to mosques, tombs and burial places. If there is no tomb or historically important place to visit, Nabi seems not to care about the names of his halting places. It appears that he followed the usual route of the pilgrimage caravan from Istanbul as far as Damascus, passing through Kartal, Gebze, Hersek, İznik, Eskişehir, Seyitgazi, Akşehir, Ilgın, Ladik, Konya, Ereğli, Adana, Misis bridge, Payas, Antakya, Aleppo (with a long detour to Urfa and back to Aleppo via Antep), Hama, Hıms and the Qutayfa strait. In Payas he or his friends suffered from shortness of breath due to extreme heat; this indicates that his visit coincided with the beginning of summer at the very least. During the fifty days' halt in Urfa, apart from seeing his brothers, sisters and old friends, Nabi visited the ancient places associated with the story of the Prophet Abraham. We cannot tell when Nabi arrived in Damascus

[16] Uzunçaşılı, p. 440.

[17] Osmanzade Ta'ib Ahmed, ed. D. Robischon, *Hadiqat ül-vüzera*, Freiburg 1969, p. 128.

[18] F. Babinger, "Mehmed Pasha Rami", *EI*² VI, p. 999.

[19] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 348.

and how long he stayed there. However, we have seen that before his departure, he attended the celebrations for the conquest of Çehrin, which occurred on 21 August 1678. After three days and nights of Çehrin celebrations, Nabi departed for Cairo. Within about ten days he reached Ramla where he stored his baggage, and paid a visit of just three days to Jerusalem and the Aksa mosque. He then returned to Ramla, and proceeded to Cairo through Ascalon, Ghazza, 'Arish, Suez, and Salihiyya of Egypt.

Nabi reached Cairo in the autumn of 1089/1678. Just as the seventeenth-century Moroccan traveller Abu Salim al-'Ayyashi[20], Nabi was overwhelmed by the density of Cairo's population. He was also fascinated with the splendid architecture of the buildings, with the bazaars and the crowding of mosques built side by side by Kurdish and Circassian rulers. Nabi gives a general description of the city, the Nile, the two reservoirs, park lands, the Ahram hills and Cairo's immediate neighbourhood. Here he must have received hospitality from 'Abdurrahman Paşa, who was or became a friend of his[21]. While elaborating on some aspects of his journey, Nabi overlooks others, including where and how he spent the month of Ramazan and its concluding festival. On 20 Şevval 1089/5 December 1678 Nabi departed from Cairo in the Egyptian pilgrimage caravan bound for Mecca, passing through 'Adiliyya, Birkat al-hacc, the valley of Tih, Mount Sinai, 'Aqaba-i Mısr, Badr Hunayn (on 1 Zilhicce 1089/14 January 1679) and Rabıgh. Having mostly travelled independently during the first part of his journey, presumably proceeding by day and sleeping at night, Nabi was clearly struck by the customs of the pilgrimage caravan, which even during the winter months, travelled at night.

In Mecca Nabi enthusiastically visited the sacred sites, and performed the hajj in January 1679[22]. As we have seen, he gives a moving account of his experience as a pious emotional pilgrim. It appears that Nabi stayed in Mecca for more than twenty days. On or immediately after 1 Muharrem 1090/12 February 1679, he set out for Medina, presumably in the Damascus caravan. A couplet in his Turkish *Divan* confirms that he stayed in Mecca at least until the beginning of Muharrem 1090/February 1679: "Nabi, we were at the Ka'be in [at the beginning of] 1090, it has been thirty years since we returned"[23].

[20] Abderrahmane El Moudden, "The ambivalence of *rihla*: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800" in Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination*, London, Routledge, 1990, p. 77.

[21] Bilkan, "Nabi'nin sanat çevresi…", p. 68; Sadeddin Nüzhet Ergün, *Türk şairleri* I, 1936, p. 180, 182.

[22] It is worth noting a small but common mistake about the year of Nabi's performance of the hajj. Nabi performed the hajj in 1089/1679 not in 1678 as usually stated.

[23] *Nabi Divanı*, p. 1237: Bin doksanı biz Ka'bede itdik Nabi — Avdet ideli oldi selasin sene.

It is known that the caravan generally arrived at Medina around 10 Muharrem[24]. While in this town, Nabi served at the tomb of the Prophet by lighting the candles, since his name was on the list of honorary attendants appointed by the central government to serve the sanctuaries in Mecca and Medina. Nabi regards these services as a testimony to the legitimacy of Ottoman rule. On his return journey from Medina to Damascus and Istanbul our author has little to say. If he travelled in the official caravan he should have arrived in the capital in late Rebi'ülahır or Cemaziyelevvel 1090/June 1679. Soon after his return, Nabi must have begun to form his narrative.

The date of the completion of the Tuhfetü'l-haremeyn

Modern researchers give two different dates for the completion of the *Tuhfetü'l-haremeyn*, depending presumably on their interpretation of the chronogram appended to the narrative. While Levend[25]and Karahan[26] state that Nabi completed his narrative in 1094/1683, Gibb, Rieu and Ambros say that it was in 1093/1682[27]. The chronogram in my calculation also makes 1093 : "*Bu* (8) *Tuhfe-i* (493) *haremeynim* (348) *kabul* (138) *ide* (20) *Mevla* (86)". It is necessary here to correct a small but common mistake concerning the date of completion. Karahan and several researchers state that the *Tuhfetü'l-haremeyn* was completed five years after Nabi returned from the hajj[28]. In fact, even if Nabi completed his text in 1094 it is wrong to say that he composed it strictly "five years after his return". This would imply that he returned in 1089. However, as seen above, Nabi was still in the Hijaz in Muharrem 1090/February 1679.

The different copies of the *Tuhfetü'l-haremeyn* contain varying dates beneath the chronogram, and this has resulted in divergent opinions among researchs. In the copies of the *Tuhfetü'l-haremeyn* found in the Süleymaniye library, the John Rylands Library of Manchester University, Cambridge University Library and the British Library we encounter dates including 1084[29], 1085[30], 1089[31], 1090[32], 1092[33] and 1093[34], and

[24] Kadri [not identified in the hand-list of the library], *Menazilü't-tarik ila beyti'llahi'l-'atik*, Millet Ktp., Tarih., nº 892, f. 59b.

[25] Agah Sırrı LEVEND, *Nabi'nin Surnamesi*, İstanbul, İnkilap, 1944, p. 16.

[26] KARAHAN, *Nabi*, p. 48. Karahan also cites both dates 1093 and 1094 in the same entry on Nabi in *İslam Ansiklopedisi,* and accepts the former date in another study on Nabi (see Abdülkadir KARAHAN, *Eski Türk edebiyatı incelemeleri*, İstanbul, IUEF, 1980, p. 200).

[27] GIBB, III, p. 327 ; AMBROS, "Nabi", *EI*² VII, p. 839.

[28] KARAHAN, *Nabi*, p. 48 ; Iskender PALA, *Şair Nabi : Hayriyye*, İstanbul, Bedir Yayynevi, 1989, p. 13 ; LEVEND, *Nabi'nin Surnamesi,* p. 16.

[29] Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nº 4939, 2862 and 4920.

[30] Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nº 4886/1.

[31] Süleymaniye Ktp., Hacı Reşid Bey, nº 43.

1095[35]. These varying dates for the same chronogram must be due to different calculations of its numerical value. Presumably the original copy did not bear a numerical date under the chronogram at all, and the early copyists themselves calculated its value arriving at different dates. At least the earlier dates (1084, 1085, 1089) are clearly wrong, as Nabi had not completed the hajj by this time.

On the other hand, the date of 1090, placed under the chronogram celebrating the completion of the *Tuhfetü'l-haremeyn* contained in Nabi's Turkish *Divan,* suggests that the date of completion fell in the year of his return to Istanbul.[36] As noted, the same date is also proposed in a copy of Nabi's work in the Süleymaniye library, which is one of the earliest and most reliable manuscripts, copied in 1095, when the author was still alive. Moreover 1090 is also cited in a copy found in the John Rylands Library of Manchester University[37]. A later note at the beginning of this copy declares that it is the most reliable manuscript and must have been written by Nabi himself. The biographer Salim reports that the composition took place during the journey itself[38]. This claim may be derived from Nabi's assertion that at the beginning of the journey he decided to write down every detail of his experience[39]. However, when mentioning an event that occurred in 1089 Nabi refers to "that year" instead of "this year"[40]. This suggests that Nabi did not compose his narrative, or at least not the *final* version of it, in the year 1089. After his return the combination of his journey jottings, if any, with mostly poetical material he had either in mind or in front of him may have taken some time. The question is how long did it take, or when exactly did he complete his composition? Since Nabi, as a secretary to a high official, had proficiency in producing high-flown prose very easily and quickly, it is quite possible that he could have finished his text in late 1090/1679 as

32 The John Rylands Library of Manchester University, Turkish mss., nº 134, 45 fols., (5b-50b), dated 1090 with no colophon; Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nº 400/1, 62 fols., dated 1090/1679 with a colophon.

33 Cambridge University Library, Or. 598 (7), 85 fols., dated 1092/1681 with no colophon; See Edward. G. BROWNE, *Supplementary hand-list of the Muhammadan manuscripts: presented to the libraries of the University and Colleges of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 47.

34 Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., nº R 840, 67 fols., dated 1093/1682 with no colophon; Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa (II), nº 260, 53 fols., dated 1093 with no colophon.

35 The date is placed in a copy (copied in 1142) in the private library of Emel Esin (ESIN, p. 217).

36 *Nabi Divanı*, p. 218.

37 The John Rylands Library of Manchester University, Turkish mss., nº 134; see also CRAWFORD, *Handlist of oriental manuscripts*, Aberdeen 1897.

38 SALİM, p. 629.

39 *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 275.

40 *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 320: "meger ol sene-i 'amimetü'l-meymenenün hengam-İ cünbüş-i sipah-ı fasl-ı baharında".

recorded in the *Divan* and in the above-mentioned two reliable manuscripts. Also possible, however, are either 1093 or 1094, as the alternative calculations of the chronogram suggest.

Nabi's prose style and language in the Tuhfetü'l-haremeyn

In terms of language and style, Nabi composed his various works in two very dissimilar styles : the first is relatively direct, plain and dry, and the second is elaborate, Persianised and metaphorical. Agah Sırrı Levend best states this apparent incompatibility. This celebrated Turkish literary historian once remarked that when Nabi's prose works are compared to his verse, it is difficult to believe that they all were composed by the same person[41]. It is therefore very misleading to judge Nabi's general literary style and language on the basis of any single work of his. The criticism of Nabi as a mere imitator of Persian poetry, which was made by Şeyh Galib on the basis of his heavily Persianised romance, the *Hayrabad*, and developed later by Gibb[42] and Holbrook[43], contradicts some brief comments made by Ziya Paşa, Fuad Köprülü and Ahmed Hamdi Tanpınar, who have detected in Nabi's style and language an emergence of original and local motifs or colours[44]. This does not mean that any of these judgements is totally wrong but demonstrates that any single work of Nabi does not reflect his style as a whole, as the above-mentioned researchers must have been aware. For example, the criticism of Nabi by Şeyh Galib on account of the Persianised style of the *Hayrabad* also was accepted by Ziya Paşa[45].

Indeed, Nabi employed a relatively plain language in many of his poems, particularly the *mesnevi*s in the *Divan*, the *Surname* and the *Hayriyye*, which are closer to the modern Turkish language than many works produced in the nineteenth century. For instance, in one of his *mesnevi*s in his Turkish *Divan* Nabi depicts a phase of his life story in a very clear and idiomatic language by using dialogues, in which he addresses himself directly to his own person : " Go to the threshold of the sultan ! Rub your face at that convent ! "[46] ; " I said, O sultan of the kingdom of prosperity, the mirror of my fate, the light of my eye "[47].

The *Tuhfetü'l-haremeyn* contains numerous fragmentary simple verses in Turkish, which are appropriate to those who " say " them in

[41] LEVEND, *Nabi'nin Surnamesi,* p. 17.

[42] GIBB, IV, p. 6 ; GIBB, III, p. 246, 370.

[43] Victoria Rowe HOLBROOKE, *The unreadable shores of love*, Austin, University of Texas Press, 1994, p. 63-64.

[44] Mine MENGİ, *Divan şiirinde hikemi tarzın büyük temsilcisi Nabi*, Ankara, Atatürk Kültürk Merkezi 1987, p. 29, 33, 38-39 ; Fuad KÖPRÜLÜ, *Edebiyat araştırmaları*, Ankara : TTK, 1966, p. 294 ; Ahmet Hamdi TANPINAR, *XIX. asır Türk edebiyatı tarihi* 1, İstanbul, İbrahim Horoz, 1956, p. xxxv.

[45] MENGI, p. 31-2.

[46] *Nabi Divanı*, Varsan a astane-i şaha — Yüzüni sürsen e o dergaha, p. 405

[47] *Nabi Divanı*, Didüm ey şah-ı mülk-i ma'muri — Bahtum ayinesi güzüm nurı, p. 410.

terms of language and content[48]. For instance when Nabi conveys the thoughts of his brothers and sisters about himself he uses an unpretentious language: "I wonder if we will see that face again, or if that man far away from his home will stay where he is, and never come back!"[49]

In another *mesnevi* the poet sets up a story of four individuals, who come to Istanbul to receive their *'ulufe* (salaries). Like a playwright he first introduces the main characters of the story, and then proceeds to dramatize their actions and dialogues in a straightforward language very close to today's spoken Turkish, as in: "Ahmed Ağa! Do not be mean, like these, O reverend!"[50] Nabi not only composed such poems but also explicitly criticises those who employ a language full of unfamiliar words: "O you who uses strange expressions in poetry, a *divan* of *gazel*(s) is not [should not be] a copy of a dictionary"[51].

However, contrary to his verse in plain Turkish and his opposition to the use of foreign and ambiguous words in "poetry", Nabi employed very metaphorical language full of borrowings from Persian and Arabic in his "prose" texts and his romance the *Hayrabad*. Levend suggests that Nabi's real art is exhibited in his prose texts, and that the *Zeyl-i siyer-i Veysi* and the *Tuhfetü'l-haremeyn* are two of the most impressive examples of Ottoman prose literature[52]. When evaluating his own works in a *mesnevi* addressed to Mehmed IV, Nabi devotes most space to the *Tuhfetü'l-haremeyn*. He regards it as a masterpiece, stressing its superiority over other texts and its reputation:

"The purified work [known as] the *Tuhfetü'l-haremeyn* is a source [treasury] of embroidery in the kingdom of prose"[53].

"It has become, like the radiant sun, the jewel in the crown of stylists of the world"[54]

"Nowadays, who can produce such a work? Listen everybody! (?), Here are the men of skill!"[55]

At the very beginning of the *Tuhfetü'l-haremeyn,* Nabi asserts that he intended to produce a description that would give pleasure to those who

[48] It appears that Nabi did not include most of these verses in his *Divan* (see Bilkan's edition).

[49] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 292: 'Aceb görür miyüz ol ruyy bir dahi — Yohsa kalur gider o ğaribü'd-diyar gelmez mi.

[50] *Nabi Divanı*, p. 447: Ahmed Ağa olma sakın dun-himem — Sen dahi bunlar gibi ey muhterem.

[51] Agah Sırrı Levend, *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme safhaları*, Ankara, TDK, 1949, p. 94: Ey şi'r meyanında satan lafz-ı ğaribi — Divan-ı gazel nüsha-i kamus değildir.

[52] Levend, *Nabi'nin Surnamesi,* p. 17.

[53] *Nabi Divanı*, Eser-i pak-i *Tuhfetü'l-haremeyn* — Mülk-i inşaya oldı maye-i zeyn, p. 429.

[54] *Nabi Divanı*, Oldı manend-i neyyir-i rahşan — Güher-i tac-y münşiyan-i cihan, p. 429.

[55] *Nabi Divanı*, Şimdi kimdür iden bir böyle eser — Es-sala işte reh-revan-ı hüner, p. 429.

had already performed the hajj, and would incite those who had not been there to undertake the journey. The author planned to achieve this effect. through his lively and high-flown prose style, more than through a factual and detailed description in a sober language. This would have been expected of him since he was a literary person. As a secretary, he was expected to excel in writing and composition, not in erudition or scholarship. In the above verses Nabi himself evaluates his narration on the basis of its prose style, not of its content. Moreover, in a *kaside* to Ahmed III (1703-30), Nabi complains about his lack of productivity in the field of prose : " What has happened to you, why are you staying idle, why are you hiding ? How long will you postpone writing this bejeweled prose ? "[56]

While disregarding quite a few factual features of his journey, Nabi gives elaborate descriptions of some relatively insignificant details. However such descriptions are often highly suggestive. For example, while omitting the names of numerous stations he passed through he draws a vivid picture of the progress of his caravan in the desert by means of rhetorical language[57]. Sometimes his description proceeds in a very systematic fashion. When evoking the coffee-houses in Damascus, he begins with a brief general definition of these establishments, then passes on to one coffee house in particular. He first introduces the milieu in which he will dramatize his observations. Then the heroes, including waiters, musicians, story tellers, dervishes and even two vagrants called Bedi and Kasım, enter the scene. The physical appearances of these heroes are not neglected either. Another animated description concerns the parade of the tradesmen of Damascus celebrating the conquest of Çehrin. The presence of Nabi himself in many of these descriptions is either shadowy or not detectable at all. For instance, when determining the positions of all the people present in the coffee-house, he does not specify where he himself was standing and what he was doing or drinking. However, it is possible to detect his personal approach towards the attendants of the coffee-house from his choice of adjectives.

In the *Tuhfetü'l-haremeyn,* Nabi employs very aptly the devices of high prose style, among which one might name " internal rhyme ", " multiple rhyme ", " structural parallelism ", " alliteration ", and " loose phonic association ".[58] In fact, most of these devices are not consciously constructed because, due to the nature of the language used, they probably come naturally to a highly literate author. Since Nabi was employed as secretary to Müsahib Mustafa Paşa he must have had an easy command of Ottoman stylistic elements. Those whose profession involved

[56] *Nabi Divanı*, Sana n'oldı ne turursın ne güne saklarsın — Ta-be-key nesr-i cevahirde bu denlü te'hir, p. 50.

[57] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 347.

[58] A. Tietze, " Mustafa Ali of Gallipoli's prose style ", *Archivum Ottomanicum* 5, 1973, p. 299-311.

official writing may well have used such devices of prose style in their spoken language[59].

Nabi is fond of playing with words, placing them as if he were playing chess, which confuses his unwary reader. He uses some words which could be mistaken for other more familiar to the readers since both words are spelled the same in the Arabic alphabet. But they are pronounced differently and convey different meanings. It seems that Nabi does this on purpose as if to test the reader's knowledge of vocabulary, and ultimately to demonstrate the richness of his own[60]. Through such devices he keeps the reader's attention awake, and occasionally allows the latter the pleasure of identifying his deliberately obscure expression. If Nabi's aim was really to confuse his readers with word-play he seems to have achieved it. For example, the word "*zin*" (saddle) in the phrase *mukim-i misafirhane-i zin olup*, which means "rested in the guest house of the 'saddle'", can be wrongly read as "*zeyn*" (embellishment). In another remark, Nabi plays with the word "*nili*" (blue), which can be read also as "*Nil'i*" which means either "its Nile" or "the Nile in the accusative case"[61]. Since the remark refers to Egypt and the word Egypt is used a few times in the same sentence, the reader is induced deliberately to read the word in question as "*Nil'i*". Again, if the reader misunderstands the word he will think that the auxiliary verb "*ol-*" (to become) has been used by mistake instead of "*et-*" (to make, to cause). Even if a reader who can decipher a phrase correctly may not catch its intended figurative meaning. For instance, the phrase "*nesr-i ta'ir*" may be misunderstood even by a competent researcher as "the birds of prey"[62], although it means "the constellation called the Eagle"[63].

The employment of metaphors is the most notable feature of Ottoman *inşa*. In terms of the originality of the metaphors used, Nabi's prose style deserves high praise. He does not restrict himself to common metaphors such as rose, sapling, ocean, sun, moon, but employs original and surprising ones related to items he either saw or presumably sometimes used during his journey: the hooked stick and ball, chess, magnet, chameleon, a pair of compasses, camel, bell appended to the neck of a camel, Arabian horse, spur, bridle, saddle, cock, peacock, decoy-bird, dove, eagle, seed, plant, water-wheel. In the narrative he employs, widely and freely, almost all the metaphorical devices a poet could possibly use in his poems. Nabi frequently resorts to the *hüsn-i ta'lil,*

[59] TIETZE, p. 311. More or less the same things can be said for the prose styles of almost all accomplished Ottoman stylists such as Kınalyzade Hasan Çelebi, Mustafa 'Ali and Nabi.

[60] LEVEND, *Nabi'nin Surnamesi*, p. 17.

[61] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 50: "yine bir sefineye hama'il-kerden kılınup canib-i Mısr'a i'ade olundukda, bu kez levha-i mihr-i münir yedi def'a gerden-i 'arus-ı nili burku'-y gerduna avizan olduğı müddetde sahil-i Mısr'a lenger-endaz-y istikrar".

[62] Emel ESİN, *Mecca the blessed Madinah the radiant*, Nowara, Paul Elek Productions Limited, 1963, p. 176.

[63] F. STEINGASS, *A comprehensive Persian-English dictionary*, Beirut 1970, p. 1400.

interpretation of a real or natural event by describing to it a poetic or imaginary reason. For instance, the author compares the chameleon of Nimrod to the two dragons of Dahhak and to the Arabic letter "la". He interprets poetically the formation of the chameleon in the form of "*la*" meaning "no", thus making it refutes Nimrod's false claims. He interprets the fact that the leaves and flowers of trees around the ponds of Damascus fall into the ponds as a return of the favour originally extented to the trees, the ponds, since the latter had watered the garden in which the trees grew[64]. Having portrayed the course of the Nile, which first forms a single line and then divides into two before reaching the Mediterranean, Nabi compares the river to *Zülfikar*, the Caliph 'Ali's two pointed sword, and the Mediterranean to a round shield.

In his narrative, Nabi employed a very Persianised Ottoman Turkish. What Şeyh Galib said in the prologue of his *Hüsn ü 'Aşk* of Nabi's *Hayrabad* is applicable to the *Tuhfetü'l-haremeyn* as well: "The poem of Persian-like verses, full of sequential compounds throughout"[65]. Instead of using proper/single-word Turkish verbs Nabi prefers Turkish auxiliary verbs *ol-, et-/it-, kıl-, eyle-* combined with long Persian phrases and compounds. Sometimes, though rarely, he even employs a Persian verb, e.g. *yad bad…, feramuş me-bad*. He expresses Turkish idioms in a Persianized Turkish. For instance, he varies the idiom "a day was stolen from life" as "*ömrden bir gün duzdide kılındı*" instead of "*ömrden bir gün çalındı*". It is possible to translate numerous of his remarks into Persian just by making a few minor grammatical changes, as is shown in the free translation of the last part of the narration in the so called *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*[66].

Nabi sometimes makes mistakes in using the auxiliary verbs *ol-* and *et-* as in: "*-cesed-i mutahher-i Muhammedi'[yi] sav kafes-bend-i şübbak olan [iden] sultan; nazmın makam-ı evcde usul-i devri uzre terennüm-riz oldukça [itdikçe]*[67]. Moreover, there are a number of phrases and grammatical usages which sound strange to modern Turkish speakers:*..hıtta-i Endülüs olmak [olması] mersum-ı..ezeldir; sükkan-ı*

[64] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 23.

[65] Şeyh Golib ed. Orhan Okay, Hüseyin Ayan, *Hüsn ü Aşk*, Dergan, İstanbul 1975, p. 40-41.

Manzume-i Farisi-veş ebyat — Bi'l-cümle tetabu'-ı izafat
Inşaya virir eğerçi ziynet — Türki söz içinde ayn-ı sıklet.

[66] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 445: "Ey bimaran-ı pister-i hasret, bu ol darü'ş-şifa-yı 'illet-i ma'siyetdür ki ğubar-y sahn-ı mu'allasından terkib olunan ma'cun-ı müferrih-i visal-i cevahir takviyet-bahş-ı dil-haste-gan-ı 'isyan olmasa teb ü tab-ı humma-yı hamimden ifakat na-müyesser idi. Beyt".
The *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*, Süleymaniye Ktp., Erzincan, n° 135, f. 201b, reads: "Ey bimaran-ı pister-i 'ıllet, in an darü'ş-şifa-yı 'illet-i ma'siyet-est ki eger ez ğubar-y sahn-ı mu'allayeş terkib-i yaftegi-i ma'cun-ı müferrih-i takviye-bahş-ı dil-haste-gan-ı 'isyan nemi-şüd ez tab-ı teb-ı humma-yı hamim halas müyesser na-bud, Nazm".

[67] The auxiliary verb *et-* (to cause, to make) accepts an object in the accusative case, the auxiliary verb *ol-* (to become) takes a noun but not an object.

şehre yetişmek [yetişmesi] hayli ma'nadur; istirahat oldılar [etdiler]; huna [hunu] müteakib; ne gördüm!; halde with the meaning of *zaman; fazla* with the meaning of *başka*. He lavishly uses the construction known in modern Turkish grammar as *belirtisiz isim tamlaması* (indefinite noun phrase). Examples include "*ol hak-i pak* [ol hak-i pakin] *züvvarından*", "*merkad-i mukaddes* [mukaddesin] *müşahedesinden*", "*ol mahalde sıhhat* [sıhhatin] *vuku'ı müberhendir*", "*bülend-şükuh* [bülend-şükuhun] *dameninde*"; and "*mihrab-ı Meryem* [Meryem'in] *pişgahında*".

Sources and influences

Even if the topic of a work is the description of a journey, we need to ask ourselves questions concerning its possible sources besides. This is because apart from his direct experience, an author may well have derived some or even all of his information from written sources, and that affects the authenticity of his account. In the case of the *Tuhfetü'l-haremeyn*, an ambiguous phrase at the very start of the section relaying the author's reasons for composition needs careful interpretation: "The commander of the army of imagination arranges the caravans of words in the following way"[68]. This vague expression may be a rhetorical disclaimer by which Nabi refuses to take responsibility for the accuracy of some of his claims. Or alternatively it may suggest that Nabi constructed his account mainly out of his own imagination. There are, however, several specific assertions testifying to the authenticity of his journey. Besides Nabi's own definite statements in his pilgrimage account and certain verses in his *Divan,* Ottoman biographers assure us that Nabi went on the hajj through Egypt and produced his narrative in connection with this event.[69]

What matters therefore is to determine the sources of the material built into Nabi's narration. For his pilgrimage account is not only a narration of what he saw during his journey, but also a skillful combination of things experienced and heard items with memorised or quoted from written texts. In fact, this type of combination is a principal characteristic of many detailed medieval travelogues, including those of Ibn Battuta[70], Mandeville[71], Marco Polo[72] and Evliyâ Çelebi, and appears to

[68] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 274: "Ka'id-i ketibe-i hayal bu tarik üzre tertib-i kavafil-i makal ider ki".

[69] *Nabi Divanı*, Mısr u Irak u Rum'ını gördüm bu alemin — Hiç görmedim esas-ı beka bir diyarda, p. 981; Seyl-i eşküm gibi hergiz nehr-i cari görmedüm — Vardum ey Yusuf-cemalüm Nil'e de Ceyhun'a da, p. 957.

[70] Ross E. DUNN, *The adventures of Ibn Battuta*, Berkeley, Los Angeles and California, 1986, p. 313.

[71] Donald R. HOWARD, *Writers and pilgrims: medieval pilgrimage narratives and their posterity*, Berkeley 1980, p. 54.

[72] Peter JACKSON, "Marco Polo and his Travels" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, 1998, p. 82-101.

have been part of Nabi's method too. After giving a description of a mosque, shrine or a sacred site, Nabi adds a piece of relevant information or an anecdote either from memory or from the jottings taken down during the journey or else from written sources. Some of the latter may have been located in the libraries he must have visited. For instance, he gives concrete information about the manuscript copies of Ibn al-'Arabi's *Fütuhat-y Mekkiyye* in the library of Mevlana's shrine in Konya, suggesting that he had gained access to the library of the shrine. On the other hand, one of the more extended descriptions in the *Tuhfetü'l-haremeyn* concerns the Aksa mosque. But surprisingly Nabi says that he stayed in Jerusalem for just three days, which seems a very short time to produce such a long description. He gives the measurement of the Aksa mosque in *zira'*, moreover determines its location and how much space it occupies in the city. The nature of his information, which is statistical, historical and descriptive, implies that he must have made use of a source text, either oral or written.

However Nabi leaves his sources unspecified, using terms such as: "as it is related by the narrators of the events of the past"[73], "which is related by the historians of Egypt"[74], "from the words of the tongues of learned men"[75], "as it is written by the narrator's tongues of reed[pens]"[76]. His ambiguous references suggest that he depended generally on oral sources, but wished to convey the impression of truthfulness by implied reference to written sources as well. Indeed, Nabi's main concern was the skillful deployment of his own prose style, not the detailed treatment of the subject in question[77]. Several pilgrim-writers including Evliyâ Çelebi, Mehmed Edib and Kadri who emphasize subject rather than prose style, refer occasionally to specific written sources.

In order to gain access to Nabi's world, it is worthwhile exploring the sources of his direct quotations. The *Tuhfetü'l-haremeyn* is full of Turkish, Persian and Arabic verses, the Persian items often taken from works called the *Fütuhu'l-haremeyn*, which describe the sacred places of Mecca and Medina, and the ceremonies of the hajj in more or less standardized verses. There is a problem in identifying the author of the original version of the *Fütuhu'l-haremeyn*(s). Since this work constitutes the crucial source for the *Tuhfetü'l-haremeyn* this question is worth a short detour. Several modern researchers have claimed that the original *Fütuhu'l-haremeyn* was written by Muhyi of Lari (d. 933/1526-27), and that it was misattributed for a long time to Jami[78]. Indeed, biographical

[73] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 287: "elsine-i nakala-i ahbar-y ezmine-i sabıkada cari olduğı üzre".

[74] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 354: "zeban-güzar-ı tevarih-şinasan-ı vekayi'-i Mısrıyyedür".

[75] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 347: "aklam-ı elsine-i ashab-y vukufdan".

[76] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 296: "çekide-i zeban-ı yara'a-i rüvat olduğı üzre".

[77] See the section on Nabi's prose style.

[78] Charles RIEU, *Catalogue of Persian manuscripts in the British Museum* II, London 1881, p. 655; E. BERTHELS, "Muhyi'l-Din Lari", *EI*² VII, p. 478. While introducing

entries on Jami in the twentieth century in reference works do not include any work called the *Fütuhu'l-haremeyn*. Instead, we are told that Jami, who went on the hajj in 877/1472, on his outward journey, while in Baghdad, wrote a prose work on the rites of the hajj called the *Risale der-menasik*[79].

It seems that there is no monograph on Muhyi and his works, and the ascription of the *Fütuhu'l-haremeyn* to Muhyi must have been made by cataloguers because the name Muhyi is placed at the beginning and in the introduction to certain copies of the work[80]. Muhammed Ahmed Simsar says that Muhyi quotes from Jami, depending probably on Rieu who claims that Muhyi incorporated an extract from Jami's *Tuhfetü'l-ahrar* in full[81]. The latter work consists of twenty sections, the seventh of which concerns Jami's visit to the Ka'be[82]. In his work, Muhyi clearly quotes many verses from Jami[83].

In the manuscript libraries of Istanbul there are several copies of the *Fütuhu'l-haremeyn* which were ascribed by cataloguers to Muhyi[84]. However, whoever produced the copy of the *Fütuhu'l-haremeyn* found in the Millet Library suggests that it was written by Jami, for this name takes the place of "Muhyi" otherwise found in the preliminary and concluding sections[85]. In this copy, the name Muhyi does not appear at all. Interestingly, this text does however include verse quotations from Jami, explicitly mentioning the poet's name. Moreover, this copy differs from the others in many other respects as well. In this copy, which was made in Mecca, the pictures are different. Numerous verses are cited in different places and contexts. The copy, which is complete with introductory and concluding verses, does not contain the panegyrics for Jami and

Muhyi's *Fütuhu'l-haremeyn*, Rieu (p. 654) gives some biographic information on the author: "Muhyi Lari, a native of the island of Lar in the Persian Gulf, lived, according to Riyaz ush-Shu'ara, fol. 411, from the time of Sultan Ya'kub (A.H. 883-896) to the reign of Shah Tahmasp, who succeeded A.H. 930. He wrote a commentary upon the *Ta'iyyah* of Ibn Fariz, and dedicated the present poem, on his return from Mecca, to Sultan Muzaffar B. Mahmud Shah (who reigned in Gujrat [Gujarat] from A.H. 917 to 932). That dedication is not found in the present copy." Muhyi died in 933/1526. See also Muhammed Ahmed SIMSAR, *Oriental Manuscripts of the John Frederick Lewis Collection in the Free Library of Philadelphia* (Philadelphia 1937), p. 140.

79 Ömer OKUMUŞ, "Jami, Abdurrahman", *DIA* 7, p. 98; Cl. HUART-[H. Masse], "Djami" EI^2 2, p. 421-22; and Zeki Velidi TOGAN. "Jami", *IA* 3, p. 17.

80 SIMSAR, *op. cit.,* p. 140.

81 RIEU, *op. cit.,* p. 655.

82 Ali Asgar HIKMET, *Jami: mutazammin-ı tahkikat der harih-i ahval u asar-ı manzum u mensur-i hatemü'ş-şu'ara*, Tahran 1320, p. 194.

83 MUHYI, *Fütuhu'l-haremeyn*, Süleymaniye Ktp., Lala Ismail, nº 102, dated 942/1542, f. 2, 6, 7, 46.

84 Several copies of the *Fütuhu'l-haremeyn* in the Süleymaniye library are held in the following sections: Hacı Mahmud, nº 3494; Reşid Bey, nº 1176; Laleli, nº 1183/3; Lala Ismail, nº 102/2.

85 See a copy of the *Fütuhu'l-haremeyn* in the Millet library, in persan, nº 478.

some others which appear in other texts, and which must have been composed later by Muhyi. Therefore, the copy is shorter than "Muhyi's version" in the Süleymaniye library and others in the British Museum and the Chester Beatty Library[86]. The copies in the Millet Library and the Chester Beatty Library were copied in Mecca in 1007/1598 and 1003/1595 respectively.

It is still too early to reach a final conclusion on the relationship of Muhyi and Jami. But it is very possible that Muhyi based his compilation on Jami's verse description and added his own verses. The cultured Ottoman author Eyüb Sabri Paşa (d. 1890), author of a very detailed historical and geographical description of the Hijaz, in his work *Mir'atü'l-haremeyn* ascribes a number of quotations from the *Fütuhu'l-haremeyn* to Jami[87]. It is worth noting moreover that Sabri mistakenly ascribes a few verses from the *Fütuhu'l-haremeyn* to the *Tuhfetü'l-haremeyn*[88]. Nabi himself must have attributed the verses in question to Jami although he does not refer to him in his narrative. While we do not sense Muhyi's presence in Nabi's works at all, Jami's influence is evident both in Nabi's philosophy and his other works including the Persian *Divançe* and the *Tercüme-i hadis-i erba'in*. Indeed, Jami's *Tuhfetü'l-ahrar* appears to have been among the favourite works of the Ottoman *literati*, for this work was presented to sons of Mehmed IV by the grand vizier of the time in 1086/1675[89], and is also praised by Nev'izade 'Atayi in his *Suhbetü'l-ebkar*[90].

Despite a great number of quotations from the *Fütuhu'l-haremeyn*, Nabi rarely quotes verses from other master poets. Among the writers, we can identify are Mevlana Celaleddin Rumi, Fuzuli (d. 1556), Baki (1526-1600), and Naili (d. 1077/1666). There are a few poems whose authors were identified by Nabi himself. These are by Murad IV (r. 1623-40), Şeyhülislam Yahya (1644) and Ahmed I (r. 1603-17). The *Tuhfetü'l-haremeyn* also contains several of Nabi's own verses, some of which reappear in his Turkish *Divan* and Persian *Divançe*[91]. It seems

[86] A.J. Arberry, *The Chester Beatty Library: a catalogue of the Persian manuscripts and miniatures* III, Dublin 1962, p. 22-23.

[87] Eyüb Sabri, *Mir'atü'l-haremeyn: mir'at-ı Mekke* 4, İstanbul, Bahriyye Matbaası, 1302/1884, p. 1147.

[88] Eyüb Sabri Paşa, p. 1159.

[89] See Levend, *Nabi'nin Surnamesi*, p. 42.

[90] Agah Sırrı Levend, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, TTK, 1973, p. 107.

[91] The opening couplets of the poems Nabi included in his *Tuhfetü'l-haremeyn* are the followings:

El-veda' ey hak-i rahun kuhl-i iman el-veda'
Seng-i kuyun gevher-i tac-ı Süleyman el-veda'
(*Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 470; *Nabi Divanı,* p. 738; Persian *Divançe*, p. 34.
El-veda' ey merdüm-i çeşm-i basiret el-veda'
El-veda' ey sünbül-i bağ-ı hakikat el-veda'
(Tuhfetü'l-haremeyn, p. 434; *Nabi Divanı,* p. 738; Persian *Divançe*, p. 35)
Sakın terk-i edebden ku-yı mahbub-y Huda'dur bu

that these panegyrics to persons such as the Prophet Muhammed, Ibn el-'Arabi and Mevlana were composed in the course of Nabi's journey[92].

In conclusion, Nabi's sources for the *Tuhfetü'l-haremeyn* can be identified as his own experiences and observations; material collected from oral and written sources; his general culture as a learned man; and his specific knowledge of existing poetry. In some cases, especially in the description of the sacred cities of the Hijaz, his remarks appear to be a prose paraphrase of the Persian verses cited. Yet, in spite of a large number of quotations from other poets, particularly from Jami and/or Muhyi, Nabi seems not to have imitated them much as to content and style. While portraying *his own story* in his Persianised language and elaborate style, Nabi generally used the verses of other poets as marginal embellishments or as additions to his own images.

The place of the Tuhfetü'l-haremeyn *in the genre*

Nabi's narrative stands unique in its genre in several respects. Unlike the majority of Ottoman pilgrimage texts, which aimed to provide the reader with practical data about the route and its stopping points, Nabi's account does not give descriptions of the stations[93]. In terms of style and content his narrative also does not resemble the works by Evliyâ Çelebi and Şefik Söylemezoğlu who aimed to give detailed geographical and historical information in a factual manner. With respect to written format Nabi's *Tuhfetü'l-haremeyn* stands beside the narrations of Fevri and İbrahim Hanif, who composed their texts in prose with extensive verse sections. It is possible to see a parallel between Nabi's aim and that of Ahmed Fakih, who in his *Kitabu evsafy mesacidi'ş-şerife* intends to produce a literary description of the sacred places in the holy cities of Mecca, Medina and Jerusalem, omitting the journey itself[94].

Despite major differences as to the aim and style of their narrative, there also exist some similarities between Evliyâ Çelebi and Nabi's manner of travel. They both made a relatively comfortable and exceptional journey, not joining the official pilgrimage caravan until it was necessary. It seems that they both enjoyed official assistance during their journeys. While Evliyâ was helped by Harmuş Paşa, governor of Jerusalem, and Hüseyin Paşa, governor of Damascus, Nabi must have been assisted by 'Abdurrahman Paşa, governor of Egypt, and others.

Nazargah-ı Ilahi'dür makam-ı Mustafa'dur bu
(*Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 443; *Nabi Divanı,* p. 952; Persian *Divançe*, p. 35)
Pişani-i şevkun kadem-i rah-ı necat it
Müjganunı çarub-ı ğubar-ı 'Arafat it
(*Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 389; *Nabi Divanı,* p. 473; Persian *Divançe*, p. 35)

92 *Nabi Divanı*, p. 138.

93 Little work has been published on the genre of Ottoman pilgrimage narratives generally. For a discussion of several texts see my unpublished PhD thesis: *Ottoman pilgrimage narratives and Nabi's Tuhfetü'l-haremeyn*, University of Durham, 1999.

94 Ahmed FAKİH, ed. Hasibe Mazıoğlu, *Kitabu evsafı mesacidi'ş-şerife*, Ankara 1974.

Like Evliyâ Çelebi, who was accompanied by his close friend Sa'ili Çelebi and seven slaves, Nabi travelled with his friend Mehmed Rami, and probably some slaves as well. Both travellers visited the sacred sites in Jerusalem and intended to join the Egyptian caravan, although on his way out Evliyâ was obliged to travel with the Damascus caravan[95]. Neither man's description could be regarded as a proper reflection of the pilgrimage experience of the vast majority of Ottoman pilgrims.

In order to establish the place of Nabi's narrative in its genre, it is necessary to identify similarities between the *Tuhfetü'l-haremeyn* and other pilgrimage texts composed previously and subsequently. The narrative contains a number of verses similar to those cited in earlier pilgrimage texts. For example, where the sixteenth-century poet Bahti's *Manzume fi'l-menasik-i hacc* reads :

" It is a temple ; it is in reality the place where God is worshipped ; it became a place of prostration ; in fact, it is the place of prostration before God "[96].

Nabi's *Tuhfetü'l-haremeyn* reads :

" That is the place of prostration and the place of prostration before God. That is the temple and the place where God is worshipped "[97].

The latter couplet is found in the earlier Persian pilgrimage narration the *Fütuhu'l-haremeyn*[98], which proves that neither Nabi nor Bahti composed it. Rather, while Nabi quotes it, Bahti paraphrases it in Ottoman Turkish.

The following example of similarity between Nabi and his probable source concerns a couplet, the first line of which is in Arabic and the second in Persian. This type of couplet is called *mülemma*, and is also cited in Muhyi's compilation. While Nabi quotes it in its original form, Bahti translates the Persian line into Turkish. The couplet was originally composed to greet someone on the festival day, hence the most proper place to cite it is the description of Mina, where pilgrims celebrate the festival of *adha* (*kurban bayramı,* festival of sacrifice) : " May God grant you a happy morning ! May this festival day be blessed for you ! "[99]

[95] See Evliyä Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi : Anadolu, Suriye, Hicaz (1671-1672),* 9, İstanbul : Devlet Matbaası, 1935, p. 518.

[96] Bahti, *Manzume fi-menasiki'l-hacc*, Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nº 123, f. 2 : Ma'bededür ma'nide ma'bud-ı Hakk — Secdegeh oldı veli mescud-ı Hakk.

[97] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 271 : Secde-geh an başed ve mescud-ı Hakk — Ma'bede an başed ve ma'bud-ı Hakk.

[98] Muhyi [Jami], *Fütuhu'l-haremeyn*, Millet Ktp., f. 7 (This copy seems to have numbered by a later hand).

[99] The *Fütuhu'l-haremeyn* (f. 31b) and the *Tuhfetü'l-haremeyn* (p. 81) reads : Sabbaha-ke'llahü sabahe's-sa'id — Ber-tü mübarek bud in ruz-i 'id.

There are several similar expressions and metaphors found in Nabi's *Tuhfetü'l-haremeyn* and Kadri's *Menazilü't-tarik ila beyti'llahi'l-'atik*. However, these may be simply echoes of expressions common at the time and are not sufficient evidence to show that Nabi made any particular use of Kadri's text:

Kadri's text reads:

"One who sees the river in the middle of that meadow, wearing a silver belt and green cloth of velvet/brocade"[100]

Nabi's narrative reads:

"the river of 'Asi which is the silver belt round the middle of the black clothes of Hama"[101]

Kadri's version reads:

"Look up and down of that ambergris-coloured line! They say that paradise is either above or below Damascus"[102]

Nabi's reads:

"Those who say that paradise was either below or above Damascus corrected themselves saying that beyond any doubt it is above"[103].

The above-cited similarities between Nabi's narrative and previous texts indicate that the authors used the same sources though sometimes in different versions.

When ascertaining the place of Nabi's narrative with reference to his successors, it emerges that during later centuries, Nabi's pilgrimage narrative was used as a model by several authors of similar compositions. Among these, the first work to be mentioned is the *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*, which is a brief Persian paraphrase of Nabi's description of the sacred sites in the Hijaz. The only known copy of the work is available in a manuscript including other works by Nabi in the Süleymaniye library (Erzincan, no: 135). Folios 200b-207b of the manuscript are occupied by this work, which seems complete, containing both introductory and concluding remarks. Our copy was produced in 1160/1747(?) by Muhammed Sadık. The writer sometimes translates, sometimes paraphrases, sometimes summarizes and sometimes adds different verses and remarks. The text cannot therefore be deemed a proper translation of the relevant parts of Nabi's description. Several couplets are placed in different contexts, and the order also sometimes differs from Nabi's. Moreover, both introduction and conclusion of the Persian work are totally different from Nabi's *Tuhfetü'l-haremeyn*. However towards the end of his introductory remarks the writer summarizes his journey,

[100] Kadri, f. 21a: Dir gören ab-ı revanı ol çemende der meyan — San kuşanmış sim kemer giymişyeşil-kemha kaba.

[101] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 300: "nitak-ı simin-i miyan-ı sevad-ı Hama olan nehr-i 'Asi".

[102] Kadri, f. 23a: "Zir u balasına bak ol hatt-ı 'anber-famun — Cennet üstünde ya altında dimişler şam'un".

[103] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 321: "Ref' idüb şübheyi üstinde 'ıyandur didiler — Cennet altında ya üstinde diyenler Şam'un".

and this part of his work, parallels Nabi's text. According to the summary in the Persian account the author rested in his homeland, traversed a desert full of robbers and went along the dangerous coast of the deep sea. At a later stage, with the help of God he succeeded in visiting the Ka'be and the tomb of the Prophet Muhammed[104]. After introductory remarks and couplets the author starts his main narration with a description of his observations emphasizing the sacred sites in Mecca and Medina.

It is highly probable that the identical verses and similar description led the cataloguer to ascribe the work to Nabi, and to name it the *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*. Several times, the adapter of the work intentionally eliminates Nabi's name and substitute that of Rafi' as is shown in the following verse and prose examples, which also exemplify the relationship between the two texts :

The *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi* reads :
" Siyah-ruy vü güneh-kar Rafi'-i bi-dil
Küned ümid-i 'ata ya Muhammed-i 'Arabi[105]
The *Tuhfetü'l-haremeyn* reads :
" Siyah-ruy vü güneh-kar Nabi-i bed-kar
Ider ümid-i 'ata ya Muhammed-i 'Arabi'[106]

The *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi* reads :

" Ba'zı zeban-ı hod ra mahi-i cuybar-ı salavat ve ba'zı tuti-i natıka-i hod ra ğarka-i şekeristan-ı tahiyyat sahte nahl-bend-i hadika-i eser-ı Rafi' ez zerre-ı kemter in sünbül-i nev-demide-i ihlas ra dest-aviz-i ser-i kuy-ı Hayru'l-beşer mi-kerd "[107].

The *Tuhfetü'l-haremeyn* reads :

" Kimi zebanın mahi-i cuybar-ı salavat ve kimi tuti-i natıkasın ğarka-i şekeristan-ı tahiyyat itmegin nahl-bend-i hadika-i eser ya'ni **Nabi-i** kemter dahi bu sünbül-i nev-demide-i zemin-i ihlası dest-aviz-i ser-i kuy-ı hazret-i Hayru'l-beşer eylemişdür "[108].

Unfortunately, the major eighteenth and nineteenth-century biographical dictionaries including Safayi, Salim, Şefkat do not help us identifying a poet called Rafi "[109].

The eighteenth-century author Mehmed Edib's *Nehcetü'l-menazil*, a popular pilgrimage narration, has a number of verses identical with those in Nabi's *Tuhfetü'l-haremeyn*. At the very least, we may therefore suppose the existence of a common source which both Nabi and Mehmed Edib used in their descriptions. However, these verses were not quoted

104 *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*, f. 201a.
105 *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*, f. 203b.
106 *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 443.
107 *Tuhfetü'l-haremeyni'l-Farisi*, f. 203b.
108 *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 441.
109 Levend, *Türk edebiyatı tarihi*, p. 305-352.

by other pilgrim authors such as Hibri and Kadri, who both produced their texts before Nabi in more or less the same manner as Mehmed Edib. This fact supports the assumption that Mehmed Edib made direct use of Nabi's text. Several verses are identical in the pilgrimage narratives of both Nabi and Mehmed Edib, and the latter may have quoted from Nabi's narrative[110].

Besides these identical verses, Mehmed Edib quotes a poem by Nabi, who implies it was composed in Medina[111]. Only one couplet, which begins with "*küşade*", is not found in Mehmed Edib's text. This couplet is also missing in the copy of *Tuhfetü'l-haremeyn* in the British Museum[112]. The opening couplets of the poem are as follows: "O beloved of God, O Arab Muhammed! The intercessor on Doomsday, O Arab Muhammed!"[113] On the other hand, it is obvious that Mehmed Edib, who gives more detailed and factual information taken from other sources, including the *Tarih-i Dımışk*[114], does not base his entire description on Nabi's.

An eighteenth-century pilgrimage accounts testifies to the celebrity of Nabi's narrative[115]. The anonymous author quotes verses from Nabi on several occasions namely on arriving at Medina, on leaving the mausoleum of the Prophet, on attending the gathering at 'Arafat and on leav-

[110] The following verses are included by both Nabi and Mehmed Edib (*Nehcetü'l-menazil,* Istanbul 1232/1816-7) in a similar context:

Gör Hama şehrin dolanmış guşe guşe ablar
Nehr-i 'Asi'ye muti' olmış döner dulablar
Tuhfetü'l-haremeyn, p. 301; *Nehcetü'l-menazil,* p. 108
Mazhar-ı merhamet-i hazret-i Mevla olduk
Ravza-i hazret-i Yahya'ya cebin-sa olduk
Tuhfetü'l-haremeyn, p. 316; *Nehcetü'l-menazil*, p. 57
Zülf-i ham-der-hamunda buldı karar
Şam'dan çıkmak istemez dil-i zar
Tuhfetü'l-haremeyn, p. 320; *Nehcetü'l-menazil* p. 65
Ya hayra men düfinet fi'l-ka'i a'zamüh
Ve tabe men tibe-hünne el-ka'u ve'l-ekem
Ruhi'l-fida' el-kabra ente sakinüh
Fi-hi el-'ifafü ve fi-hi el-cudu ve'l-kerem
Tuhfetü'l-haremeyn, p. 451; *Nehcetü'l-menazil*, p. 117
Firak-ı Ka'be'den sen sanma çeşm-i hun-feşan ağlar
Ser-i ku-yı hakikatdür bu tenler içre can ağlar
Degül giryan olan ancak beni Adem veda'yndan
Feleklerde melek inler zemin u asman ağlar
Tuhfetü'l-haremeyn, p. 433-434; *Nehcetü'l-menazil*, p. 225

[111] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 441.

[112] NABI, *Tuhfetü'l-haremeyn*, British Museum, add 7853, f. 65a.

[113] *Tuhfetü'l-haremeyn,* p. 443; *Nehcetü'l-menazil*, p. 114: "Eya habib-i Huda ya Muhammed-i 'Arabi — şefi'-i ruz-ı ceza ya Muhammed-i 'Arabi".

[114] Mehmed EDİB, p. 55.

[115] Anonymous, *Janib-i Mısrdan Makka Mukarram*' (Route book for pilgrims) about 1760, The John Rylands Library, Turkish mss., nº 88.

ing the Ka'be. These poems begin with the following: "O leader of the descendants of Adam, greetings to you! O reason for the creation of the world, greetings to you!"[116] "Make the forehead of your enthusiasm the foot of the road of salvation; Make your eyelash the sweeper of the dust of "Arafat"[117]

The biographer Bursalı Mehmed Tahir states that Nabi wrote a poem to be hung in the mausoleum of the Prophet in Medina, and cites that poem in his biographical dictionary[118]. This famous poem opens with the following couplet, also quoted in the *Tuhfetü'l-haremeyn*: "Take care not to behave improperly, this is the home of the beloved of God! This is the place God holds high in esteem, the position of the Chosen"[119]

However, Nabi does not mention hanging this poem at the tomb. In his narrative, he claimed to have composed quite a different poem to be hung in the tomb of the Prophet[120]. However, the *gazel* rhyming in "*bu*" (this) seems to have been more popular. There is even a story regarding this poem, probably made up by an imaginative reader of Nabi's text[121]. In addition, the nineteenth-century Persian author Muhammed Ma'sum in his pilgrimage narrative also called the *Tuhfetü'l-haremeyn,* cites a Turkish poem which must have been composed as a parallel to Nabi's *gazel* rhymed "*bu*". The first couplet of the "poem-in-response" is the following[122]: "This is the position of 'Ali, the lion, the revered, the pleasant; This is the visiting place of the souls of all saints"[123]

CONCLUSION

To sum up, Nabi's principal aim in his narrative appears to be the eloquent description of the mosques, shrines and other sacred sites he saw in the course of his journey. He manages to insert his shrewd observa-

[116] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 450; Anonymous (the folios of the text are not numbered): "Es-selam ey server-i evlad-ı adem es-selam — Es-selam ey badi-i icad-ı 'alem es-selam"

[117] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 389; Anonymous (not numbered): "Pişani-i şevkun kadem-i rah-ı necat it — Müjganunı çarub-ı ğubar-ı 'Arafat it".

[118] Bursaly, Mehmet Tahir, *Osmanlı müellifleri* 2, İstanbul, Matba'a-i Amire, 1333/1914, p. 449.

[119] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 443: "Sakın terk-i edebden kuy-y mahbub-ı Huda'dır bu — Nazargah-y Ilahi'dür makam-ı Mustafa'dur bu".

[120] *Tuhfetü'l-haremeyn*, p. 458.

[121] Karahan, *Nabi*, p. 10-11; Halil Aktüccar, *Nabi, hayatı, sanatı ve eserleri*, İstanbul, Gökşin, 1984, p. 13-14.

[122] Na'ibü's-Sadr-ı Şırazı, *Tuhfetü'l-haremeyn: sefername-i Na'ibu's-Sadr-i Şirazi der-ziyaret-i Mekke ve seyehat-i Iran u Hind* 1, Iran 1362/1943, pp. 50-1.

[123] Na'ibü's-Sadr-ı Şırazı, *ibid,* Makam-ı Haydar-ı hazret-i 'Aliyy-i Murteza'dır bu — Ziyaretgah-ı ervah-ı 'umum-ı evliyadır bu, p. 50.

tions and comparisons into his rather static and factual description. Besides portraying such religious sites, Nabi occasionally incorporates incidental information of sociological, historical, geographical, and autobiographical characteristic. His meetings with his brothers, sisters and fellow countrymen in Urfa, the encounter with folk/people of a Damascene coffee-house, an official and public celebration of an Ottoman conquest in Damascus, and the progression of Egyptian pilgrimage caravan constitute the most vivid and interesting depictions.

Nabi embellished and enlivened his descriptions through verse quotations from major Persian and Ottoman poets, including Mevlana Celaleddin-i Rumi, Jami, Fuzuli, Baki and Şeyhülislam Yahya. Particularly Persian verses by Jami and/or by other poets including particularly Muhyi, occupy a significant place in Nabi's narrative. However, his extensive quotation of Jami's verses does not prove that Nabi modelled or based his account upon the former's work, for the seventeenth-century writer portrays his own personal experience in his original metaphorical style. Particularly, Nabi integrates his own poems into his narrative, for he as a master poet, aimed to produce a masterpiece which would be regarded and cited as an ornament by men of letters. In this he succeeded.

Among the most best known Ottoman court poets, Nabi had no predecessors or successor who composed a similar account of the pilgrimage experience. Yet, his verses have been loved and quoted widely by succeeding Ottoman authors, including particularly Mehmed Edib. Not only his verses but also his whole account must have been popular among educated Ottoman readers. While other Ottoman pilgrimage narratives have come down to us in only a very small number of copies, Nabi's work survives in a considerable number of manuscripts, found in almost all relevant libraries in Turkey and across Europe. In 1848, his account even found its way into print.

Dr. Menderes COŞKUN, *The Most Literary Ottoman Pilgrimage Narrative: Nabi's* Tuhfetü'l-Haremeyn

The *Tuhfetü'l-haremeyn* is the pilgrimage narrative of the famous Ottoman poet Nabi (1642-1712), who went on the hajj in 1089-90/1678-9 passing through Konya, Aleppo, Urfa, Antep, Damascus, Jerusalem and Cairo. The narrative is composed in a very artistic and elaborate prose interspersed with many Persian verses. It is full of Persian and Arabic vocabulary to such extent that someone called Rafi paraphrased its last parts by making some marginal alterations. While expressing his sincere feelings at the sacred places, Nabi quoted famous verses related to his immediate subject. A large part of these quotations come from Persian books called *Fütuhu'l-haremeyn*. The narrative which includes a vivid description of the sacred places in the Hijaz and Jerusalem, was given great attention by a vast spectrum of people extending from the sultan of the time, Mehmed IV, to ordinary men. The narrative was made use of by succeeding pilgrim writers such as Mehmed Edib and an anonymous writer.

Dr. Menderes COŞKUN, *Le plus littéraire des récits de pèlerinage ottomans: le* Tuhfetü'l-Haremeyn *de Nabi*

Tuhfetü'l-Haremeyn est le récit du pèlerinage entrepris par le célèbre poète Nabi (1642-1712), en 1089-90/1678-79, passant par Konya, Alep, Urfa, Antep, Damas, Jérusalem et Le Caire. Le texte est rédigé dans une prose très élaborée, entrecoupée de nombreux vers persans. Il est à tel point parsemé de termes persans et arabes qu'un certain Rafi en a paraphrasé la dernière partie en y introduisant des modifications mineures. Tout en exprimant son émotion devant les lieux saints, Nabi y faisait aussi référence en citant des vers célèbres. Une grande partie de ces citations provient d'un livre persan appelé *Fütuhu'l-haremeyn*. La relation, qui comporte une description très vivante des lieux saints du Hijaz et de Jérusalem, a été largement admirée, par le sultan Mehmed IV aussi bien que par les gens du commun. Elle a été copiée par d'autres pèlerins comme Mehmed Edib et un écrivain anonyme.

LE COUP D'ÉTAT CONSTANTINOPOLITAIN DE 1651 D'APRÈS LA LETTRE D'UN MÉTROPOLITE GREC AU TSAR RUSSE ALEXIS MICHAILOVICH[1]

À Vivien Prigent

Au XVII[e] siècle l'Empire ottoman, même affaibli par les problèmes intérieurs et humilié devant Vienne par un siège infructueux, tenait toujours une place prépondérante dans le concert diplomatique du temps[2]. Il n'y avait donc rien de fortuit dans l'attirance des gouvernements européens pour cette grande puissance orientale. Les diplomates et les agents des États étrangers essayaient de se procurer des informations sur les entreprises militaires des Ottomans et sur les changements politiques (parfois rapides et sanglants) dont le sérail était le théâtre. Le gouvernement de la Russie s'intéressait tout particulièrement à toutes les nouvelles relatives aux événements survenant à la Sublime Porte, un de ses

Vera Georgievna Tchentsova est chargée de recherche à l'Institut d'Histoire Universelle de l'Académie des Sciences de Russie, Leninskij pr. 32 A, 117334 Moscou, Russie

[1] Je tiens à remercier tout particulièrement M. N. Vatin pour son aide généreuse apportée à la traduction des sources ottomanes et pour les commentaires terminologiques très importants. Tous mes remerciements vont à M. le Professeur P. Odorico et au D[r] G. Kourtzian, qui m'ont beaucoup aidée pour la traduction du texte grec du document publié ici, au D[r] D. Afinogenov pour ses corrections et à M. le Professeur B.L. Fonkic pour les réflexions paléographiques. Mes remerciements sont adressés surtout à M. V. Prigent pour le travail de relecture qu'il a bien voulu effectuer et pour ses remarques précieuses concernant le texte du document. Je remercie Mme Bernadette Prigent pour la relecture finale du texte de l'article.

[2] R. MANTRAN, « L'État ottoman au XVII[e] siècle : stabilisation ou déclin ? » dans *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de R. Mantran, Paris, 1989, p. 227-228.

principaux adversaires. Dans ce but le Bureau des ambassadeurs *(Posol'skij prikaz)* recherchait constamment de nouvelles sources d'information auprès des coreligionnaires orthodoxes russes, les Grecs de Constantinople.

Une riche documentation grecque concernant la situation politique de l'Empire à cette époque se trouve dans les fonds nº 52 des Archives Nationales des Actes anciens de la Russie (RGADA)[3]. Certains de ces documents mettent à la disposition des chercheurs des détails qui donnent parfois la possibilité de reconstituer le cours des événements selon un point de vue différent de celui offert par les sources ottomanes et occidentales. Le point de vue des auteurs de ces rapports — des Grecs, qui sont devenus informateurs du tsar russe —, offre un intérêt tout particulier, car leur représentation des événements et leur vision de la situation ne pouvaient être identifiées ni avec celle des auteurs ottomans, ni avec le regard extérieur des Occidentaux.

Un de ces documents, la lettre qui traite de la situation à Constantinople à l'automne 1651, est un exemple marquant de cette correspondance entretenue par les « agents politiques » du tsar russe.

L'auteur de cette lettre se présente comme « archevêque de Thessalie », hiérarque d'un siège archiépiscopal n'existant pas, donc par un nom de code. Il peut être identifié avec le métropolite de Chalcédoine, Daniel, qui signait la majeure partie de sa correspondance avec le tsar par ce pseudonyme, et qui, d'ailleurs, est demeuré jusqu'à maintenant un personnage énigmatique et mystérieux, bien que certaines de ses lettres soient déjà connues depuis longtemps (en traduction russe du XVIIe siècle)[4]. Cette identification et la paternité de plusieurs de ces lettres, qui se trouvent aux Archives à Moscou, ont pu être établies d'après l'analyse paléographique et par comparaison avec des traductions (de la section nº 1 du fonds 52) dont les originaux grecs sont préservés dans la documentation de la section nº 2 du fonds nº 52[5]. Le

[3] V. TCHENTSOVA, « Le fonds des documents grecs (f.52. « Relations de la Russie avec la Grèce ») de la collection des Archives Nationales des Actes anciens de la Russie et leur valeur pour l'histoire de l'Empire Ottoman », *Turcica*, 30, 1999, p. 383-396.

[4] P. NICOLAEVSKIJ, « Iz istorii snoshenij Rossii s Vostokom v polovine XVII v. », *Hristianskoje chtenije*, 1882, nº 1-6, p. 5 ; N.F. KAPTEREV, *Harakter otnoshenij Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI i XVII stoletijah* (« La nature des relations entre la Russie et l'Orient orthodoxe »), 2e éd., Sergiev Posad, 1914, p. 321, 329 etc. ; B.N. FLORJA, « K istorii russko-osmanskih otnoshenij v seredine 40-h g. XVII v. », *Études balkaniques*, 1991,nº 2, p. 73, 75 ; *Idem*, « Rossija, stambul'skije greki i nachalo Kandijskoj vojny », *Slavjane i ih sosedi*, Moscou, 1996, nº 6, p. 175-180.

[5] F. 52-2, nº 262 (14.08.1646) ; 353 (10.09.1649) ; 379 (16.12.1650) ; 424 (26.12.1652) ; 427 (1651) ; 481 (1652) ; 503 (mars - juin 1653. Ce document est écrit par d'une autre main) ; f. nº 51-1, nº 8 (19.11.1651, décrit dans l'inventaire comme le document sans date). Cf. : *Sobranije gosudarstvennyh gramot i dogovorov*, t. 3, nº 125, p. 425-427 ; B.L. FONKIC, *Grechesko-russkije svjazi serediny XVI — nachala XVIII vv. Grecheskije dokumenty moskovskih hranilish. Katalog vystavki*, Moscou, 1991, nº 34, 49 (= Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVIth century up to the beginning of the

métropolite de Chalcédoine commence ses activités d'informateur après une visite à Moscou en 1642, dont le déroulement nous est relaté par la documentation russe[6]. La signature de deux de ses lettres envoyées à Moscou — « Métropolite de Tirnovo, ancien métropolite de Chalcédoine, Daniel »[7] — nous permet de suivre un changement de siège, survenu vers la fin des années quarante, et d'identifier ce personnage à partir de l'écriture. Le nom de « métropolite de Chalcédoine Daniel » (« Bojieu milostiju smirennyi halkidonskii Danil mitropolit ») est aussi gravé sur le tampon apposé à côté de la signature et les sceaux de cire à cacheter rouge, lesquels portent cette légende chiffrée (en *litoreja* simple)[8].

Mais toutes les tentatives pour trouver ce personnage sur les listes épiscopales de l'un ou l'autre siège sont restées infructueuses. En revanche, la carrière ecclésiastique d'un métropolite de Chalcédoine, puis de Tirnovo, Dionysios, présente un parallélisme chronologique frappant avec celle de Daniel : en juin 1638, le hiéromoine Dionysios devient métropolite de Chalcédoine, succédant à Pacôme[9], et le 23 août 1646, le métropolite de Chalcédoine Dionysios accède à la chaire de métropolite de Tirnovo après la mort du métropolite Macaire[10]. Enfin, l'une des chartes des Archives de Moscou — n° 399, datée de juillet 1651 et signée par le patriarche Iôannice — porte aussi parmi les autres signatures le nom de Dionysios de Tirnovo[11]. Quoi que l'on ne puisse pas le prouver de façon absolue, il semble probable que « Daniel » et

XVIII[th] century. The Greek documents in Moscow archives. Catalogue of exhibition. Moscow, 1991).

[6] F.52-1, n° 21 (11.04.1642).

[7] F.52-2, n° 353, 379.

[8] V. TCHENTSOVA, *op. cit.,* p. 392-393.

[9] Γεννάδιος ὁ Ἡλιουπόλεως (Ἀραμπατζόγλου), « Συμπληρωματικὰ σημειώματα τῆς ἱστορίας τῆς ἐπαρχίας Χαλκηδόνος », *Ὀρθοδοξία*, 1946, τ. ΚΑ΄, σ.375-376 ; Δ.Γ. Αποστολόπουλος, Π.Δ. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγὴ καὶ ἕνα τεκμήριο*. Ἀθήνα, 1987. Τ. Α ΄. n° 986, 1002, σ.415, 419.

[10] N.M. VAPORIS, « Codex (B') Beta of the ecumenical patriarchate of Constantinople : Aspects of the history of the Church of Constantinople », *The Greek Orthodox Theological Review*, part II, p. 125-126, n° 68 ; Δ.Γ. Αποστολόπουλος, Π.Δ. Μιχαηλάρης, Ἡ Νομικὴ Συναγωγὶ, n° 572, σ.286 ; Iv. SNEGAROV, « Trnovski mitropoliti v tursko vreme », *Spisanie na Blgarskata Akademija na naukite*, 1935, n° 52, p. 222 ; Γεννάδιος ὁ Ἡλιουπόλεως (Ἀραμπατζόγλου). Σκιαγραφία τῆς ἱστορίας τῆς Μητροπόλεως Χαλκηδόνος καὶ ὁ ἐπισκοπικὸς αὐτῆς κατάλογος, dans Ὀρθοδοξία, τ. ΙΘ΄. 1944, σ. 120-121.

[11] Or l'analyse paléographique donne la possibilité d'identifier la signature de Dionysios de Tirnovo sur ce document en la comparant avec l'écriture et les signatures de « Daniel » sur ses rapports au tsar. Cf. les documents du fonds 52-2, n° 379, f. 2 ; n° 353, f. 3. Je prépare la publication de la correspondance de « Daniel »/« Dionysios » et des documents le concernant, avec commentaire, où je me propose de présenter de plus amples explications et les photos des documents appuyant cette hypothèse : V. TCHENTSOVA, « Le métropolite de Chalcédoine Daniel et Moscou », *La Russie et l'Orient Chrétien*, Moscou, t. 2, sous presse (en russe).

« Dionysios » aient été une seule et même personne. Ceci n'est pas étonnant et paraît tout à fait naturel, car il fallait cacher le véritable nom de l'informateur par crainte des autorités ottomanes au cas où la correspondance aurait été interceptée[12].

Dans ses lettres « Daniel » (nous continuerons à l'appeler par ce nom, déjà connu dans l'historiographie) essaie de donner le plus de renseignements possibles avec le plus de précisions. Même si ses informations sur les événements, comme on peut le supposer, ne découlent que de ses propres observations et ne rendent pas compte d'éventuelles « fuites » relatives à des secrets d'État sortant des cercles officiels, les descriptions du nombre de bateaux armés, des défaites militaires de l'armée ottomane et de ses échecs navals dans la guerre de Candie, répondent bien aux attentes du Bureau des ambassadeurs. Souvent Daniel mentionne de simples rumeurs, l'arrivée de courriers ; dans l'une de ces lettres, il explique qu'il lui est impossible de continuer sa correspondance avec Moscou, parce qu'il a dû se rendre auprès de ses ouailles à Tirnovo, loin de la capitale, et n'a plus la possibilité de connaître les nouvelles[13].

Le texte publié ici (f. nº 51-1, nº 8, 19 novembre 1651, décrit dans l'inventaire comme document sans date) attire l'attention par l'originalité de son sujet. Il est consacré essentiellement aux événements de la capitale ottomane aux mois d'août-septembre 1651 et décrit la révolution du palais qui a mis fin au pouvoir de la puissante *vâlide sultân* Kösem. C'est le seul texte parmi les documents grecs qui décrive la vie intérieure de la cour ottomane avec autant de détails. En dehors de ce thème, l'auteur évoque les problèmes militaires (les batailles navales avec les Vénitiens, les défaites de la flotte ottomane) et les graves déboires économiques de l'Empire (le déficit du budget et la frappe d'une monnaie dévaluée)[14] qui provoquèrent une période d'instabilité

[12] L'utilisation de pseudonymes par les agents politiques était très répandue en Occident, où on connaît l'exemple des notes sur la situation politique dans l'Empire ottoman à la même époque par un agent qui signait ses lettres par le pseudonyme « Martino de Turra », publiées par I. Dujcev : I. DUJCEV, *Avvisi di Ragusa. Documenti sull'impero turco nel secolo XVII e sulla guerra di Candia,* Roma, 1935 (Orientalia Christiana Analecta, vol. 101.) ; *Idem.* « Lettres d'information de la République de Raguse (XVIIe s.) », *Annuaire de l'Université de Sofia*, fac. hist.-phil., 1937, t. XXXIII, 10, p. 3 ; L. BÉLY, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, Cher, 1990, p. 157-160.

[13] F. 52-2, nº 353.

[14] R. MANTRAN, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1962, p. 252-253 ; *Idem*, « L'État ottoman au XVIIe siècle », p. 237-238 ; H. Sahillioğlu, « Siviş, Year Crises in the Ottoman Empire », *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam to the present day*, ed. by M.A. Cook, Londres/ New York/ Toronto, 1970, p. 241-242 ; Suraiya FAROQHI, « A great foundation in difficulties, or some evidence on economic contraction in the Ottoman Empire of the Mid-Seventeenth century », *Mélanges Professeur Robert Mantran*, Zaghouan, 1988, p. 109-121. Le grand vizir Melek Ahmed Pasha a essayé de résoudre le problème du déficit budgétaire en introduisant les nouvelles pièces, frappées à Belgrade et contenant juste un tiers du contenu d'argent habituel d'un aspre. Les paiements effectués en mauvaise monnaie ont entraîné la révolte à

politique à Constantinople. Le mouvement populaire fut utilisé par des cercles politiques — l'entourage de la mère du petit sultan Mehmed IV, lequel avait accédé au trône à la suite du coup d'État de 1648 qui avait vu la déposition et l'exécution de son père, le sultan İbrahîm. Le déroulement des événements fit déboucher l'intrigue de cour sur l'exécution de la femme qui avait eu, un demi-siècle durant, la haute main sur les affaires de l'empire, la vieille *vâlide sultân* Kösem.

La rivalité politique à l'intérieur du sérail opposait deux femmes ambitieuses : la vieille *vâlide sultân (büyük vâlide)*, la Grecque Mâhpaykar, surnommée Kösem (vers 1589-1651), femme favorite du sultan Ahmed Ier, mère de Mourad IV et d'İbrahim, par là grand-mère du jeune Mehmed IV, à la jeune *vâlide*, la mère du sultan Mehmed IV, Khadidja Turkhan (Tarkhan) Sultan (?-1683), que l'on suppose d'origine russe[15]. Les aghas des *ocak* de janissaires de la capitale, qui avaient un poids politique important (« le sultanat des aghas », 1648-1651[16]), s'allièrent à la *vâlide* Kösem[17]. C'est contre ceux-ci (et tout particulièrement contre les puissants Bektash agha[18], l'agha des janissaires Mustafa Pasha Kara Çavus[19] et le *kethüdâ bey* çelebi agha, dont le nom propre est inconnu), contre leurs injustices et leurs méfaits que le mécontentement du peuple s'exprima dans la révolte.

L'histoire du coup d'État dans la capitale ottomane d'après la version de Daniel correspond essentiellement aux données des autres sources, mais présente parfois des particularités descriptives et des spécificités dans la logique du déroulement des événements qui sont dans certains cas très contradictoires. Ainsi l'autre auteur bien informé, le comte Rycaut, ignore les intrigues de la part de la jeune *vâlide* pour amener ses partisans, dont Süleymân agha, nouveau *kızlar aghası*, et Siyavuş pacha, le grand vizir[20], au pouvoir. De son côté, Daniel donne quelques indications sur la politique de l'entourage du jeune sultan qui poussa les chefs des janissaires et la vieille *vâlide* à réagir. Il expose une version des faits,

Constantinople, décrite par Daniel. Les protestations populaires ont commencé avec le soulèvement des membres des corporations des artisans et des marchands de la capitale, qui ont demandé le renvoi du grand vizir Melek Ahmed. Cf. : P. Rycaut (Ricaut), *Histoire de l'Empire ottoman*, La Haye, 1709, t. 1, p. 240.

15 J. von Hammer (Purgstall), *Histoire de l'Empire ottoman*, t. 2 : *Depuis l'avènement d'Ibrahim I, jusqu'à la nomination de Koeprili Mohammed-Pasha à la dignité de grand-vizir. 1640-1656*, Paris - Londres - Saint-Pétersbourg, 1837, p. 187 ; M. Cavid Baysun, « Kösem Wälide », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., Leyde, Paris, 1986, t. 5, p. 270-271 ; St. Shaw, *Histoire de l'Empire ottoman et de la Turquie*, Paris, 1983, t. 1, p. 288 ; L.P. Peirce, *The imperial harem. Women and sovereignity in the Ottoman empire*, N.Y. - Oxford, 1993, p. 244-252 ; R. Mantran, « L'État ottoman au XVIIe siècle », *op. cit.*, p. 236-237. Cf. : P. Rycaut, *op. cit.*, p. 237 ff.

16 St. Shaw, *op. cit.*, p. 293-294.

17 K. Kreiser, « Odjak », *Encyclopédie de l'Islam*, 1995, t. 8, p. 163-164.

18 M. Süreyya. *Sicill-i Osmanî,* Istanbul, 1996, t. 2, p. 367.

19 *Ibid.*, t. 4, p. 1199.

20 P. Rycaut, *op. cit.*, t. 1, p. 240-241.

soutenue aussi par l'historien ottoman Naima, selon laquelle la vieille *vâlide*, de concert avec les autres conspirateurs, prépara l'empoisonnement du sultan, projet dont la *vâlide* Tarkhan aurait été prévenue[21]. Le point culminant, d'après lui, est l'arrivée de la *vâlide* Kösem avec le « lait » empoisonné (le sorbet d'après Naima) entourée par les « filles habillées en armure » (!) chez son petit-fils et sa tentative pour étrangler le garçon de ses propres mains après que ce dernier ait refusé de goûter aux friandises proposées. Le fidèle *kızlar aghası* Süleymân et le *silıhdar* réussirent à enlever l'enfant des mains de sa grand-mère et à le sauver. À ce moment le grand vizir Siyavuş pacha arriva au palais et commença à réagir. Son premier souci fut de trouver et de tuer la vieille *vâlide*.

En effet les différentes sources ne s'accordent pas sur le rôle joué par le grand vizir Siyavuş pacha dans les événements. Le comte Rycaut ne connaissait pas l'histoire d'empoisonnement, mais en outre il décrit la rencontre nocturne du grand vizir avec Bektash agha, qui aurait eu lieu à deux heures de matin, soit une heure avant que les janissaires ne partent au palais, alors que Bektash agha essayait encore d'attirer le vizir au sein de l'alliance des chefs des janissaires[22]. Après cette rencontre, le vizir courut immédiatement au palais pour prévenir le sultan, et le trouva assoupi, ainsi que sa mère. Brusquement réveillé, l'enfant eut peur et demanda à Süleymân agha, qui agissait avec le grand vizir, de le sauver[23]. Il est très curieux que le comte Rycaut et Daniel s'accordent sur le fait que le grand vizir est la figure principale de la révolution du palais, et lui-même pénètre dans le harem pour réagir, ce qui normalement ne pouvait pas se passer, car c'était la prérogative des serviteurs du harem. En revanche, d'après Naima, c'était le *kızlar aghası* Süleymân qui était le plus important protagoniste dans tout ce qui se passait au palais[24].

D'après Naima, la vieille *vâlide* fut étranglée avec les cordons coupés d'un rideau par les assassins guidés par le *kızlar aghası* Süleymân, alors qu'elle attendait les janissaires [25]. Daniel, qui est plutôt proche dans son récit de la version de Naima[26], présente l'assassinat de Kösem comme un acte fortuit résultant des réactions à chaud du grand vizir, entré au

[21] J. von Hammer, *op. cit.*, p. 278 ; L.P. Peirce, *op. cit.*, p. 252 ; K.M. Setton, *Venice, Austria and the Turks in the seventeenth century*, Philadelphia, 1991, p. 165.

[22] P. Rycaut, *op. cit.*, p. 242-245.

[23] *Ibid.*, p. 245-246.

[24] J. von Hammer, *op. cit,* p. 279-281 ; cf. B. Atsiz, *Das osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach Chroniken des Vecihi (1637-1660) und des Mehmed Halifa (1633-1660),* München, 1977, p. 116-117 ; *The intimate life of an Ottoman statesman. Melek Ahmed paşa (1588-1662) as portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahat-name).* Tr. and comm. by R. Dankoff, with hist. int. by R. Murphey, Albany ; N.Y., 1991, p. 89-91.

[25] *Tarikh-i Naima*, t. V. 7, p. 108-112, 137 ; J. von Hammer, *op. cit.*, p. 280 ; M. Cavid Baysun, « Kösem Sultan », *Islam Ansiklopedisi*, vol. 6, p. 920-921 ; K.M. Setton, *op. cit.*, p. 165-166.

[26] *Tarikh-i Naima*, t. V, p. 108-112.

palais afin d'échapper à ses propres assassins et de sauver le sultan. Le comte Rycaut, qui expose les événements tout à fait autrement, est persuadé que la mort de la vieille *vâlide* ne survint que le lendemain de cette nuit troublée, après que le texte de sentence officielle contre elle eut été rédigé par le mufti et signé par le sultan. Et même à ce moment, parmi les partisans du jeune sultan, les discussions restaient âpres à propos de la nécessité de l'exécution de Kösem (parmi ceux-ci, même la jeune *vâlide* hésitait encore, car elle avait peur de ne pas parvenir à réaliser pleinement sa prise du pouvoir)[27].

J. von Hammer insiste sur l'hypothèse selon laquelle la *vâlide* Kösem ne voulait pas de violence physique contre son petit-fils Mehmed IV. D'après lui, « cette accusation, qui n'est fondée sur aucune preuve, ne saurait s'accorder avec les éloges donnés par tous les historiens aux grandes et généreuses qualités de Kösem, qui en effet ne signala sa domination sous quatre sultans…, que par des bienfaits et de nobles entreprises »[28]. Il appuie son point de vue sur les chroniques de Mehmed Khalifé et Scharihoul Minarzadé et, dans tous les cas, même en admettant la possibilité d'un meurtre politique, organisé par son héroïne préférée, J. von Hammer suppose qu'elle ne pouvait être criminelle « que par ambition » et que le plan de l'empoisonnement ne peut être attribué à la vieille *vâlide*, mais seulement aux « chefs de son parti »[29]. La description de l'attentat contre le sultan Mehmed dans la lettre de Daniel ne peut évidemment pas corroborer la justesse de cette accusation appuyant la version de Naima. Mais même si Daniel ne rend compte que des rumeurs populaires, en dessinant le tableau pittoresque de l'entrée de la grand-mère chez le petit sultan avec le sorbet, ce type de rumeurs est assez significatif et, peut-être, reflète la perception des événements par la foule constantinopolitaine[30].

Une des lettres précédentes de Daniel de Chalcédoine, datée du 25 septembre 1650, offre une relation de la situation à la cour constantinopolitaine. Il s'agit d'une traduction du XVIIe siècle en russe de l'original grec expédié par le métropolite et perdu. Parmi d'autres nouvelles, il raconte brièvement la confection par la grand-mère du sultan d'un nou-

[27] P. RYCAUT, *op. cit.*, p. 249-254

[28] J. VON HAMMER, *op. cit,* p. 277-278, 285-287.

[29] *Ibid.*, p. 287-288.

[30] Cf. aussi le rôle énergique de « la regina madre » Kösem dans le coup d'État de 1648 d'après la correspondance de « Martino de Turra » avec Rome : *Avvisi di Ragusa*. nº 115, p. 130 ; nº 119, p. 140. Déjà au printemps 1651, comme le rapporte la même source, la vieille *vâlide* aurait couru le danger de perdre tout le pouvoir politique qu'elle exerçait depuis tellement longtemps. Cf. : « Per due settimane con stupore d'ogn'uno, non si è fatto il Divano del Gran Sig. re, nel qual tempo, si sono fatti consigli dalla mattina sino alla sera in casa del visir supremo, et à nessuno hanno lassato accostarsi ; e vogliono dire che cercano denari ; e si dubita che alla regina madre vecchia, non mettano in Eschi Sarai, per prenderli il tesoro » — « Martino de Turra » : *Avvisi di Ragusa*, nº 136, p. 161 (23.05.1651).

veau costume de festin pour le sultan, que la mère de celui-ci ne lui a pas laissé porter pendant la fête. Ceci aurait provoqué une altercation entre les deux femmes. Le porteur de cette lettre, qui était cette fois Thomas Ivanov, rapporta aussi (son récit oral a été transcrit par les notaires du Bureau des ambassadeurs) les difficultés politiques des « Turcs » en raison de l'hostilité déclarée entre la grand-mère et la mère du sultan, lesquelles se disputaient le pouvoir au sein de l'État : « la grand-mère dit que si sa mère [la mère du sultan] détenait le pouvoir, elle-même mettrait sur le trône le frère cadet, plus grand de taille que lui [le sultan]. Et les vizirs disaient qu'ils avaient déjà le tsar et qu'en conséquence ils ne voyaient pas la raison de changer de sultan. Et la grand-mère a dit que s'ils ne veulent pas du frère cadet, elle a le fils du sultan Mourâd [qu'elle peut mettre sur le trône]. Et les vizirs ont répondu que ceci serait un mal encore plus grand que ce qui se passe en leur royaume lequel périt à cause de ses ennemis, les rois chrétiens ». Donc, la situation compliquée qui prévalait au palais constantinopolitain était déjà connue depuis longtemps à Moscou et même avec un certain luxe de détails. Cette citation, extraite du rapport de Thomas Ivanov, explique également la phrase de la lettre du métropolite Daniel dans laquelle il est dit que « la vieille *vâlide* s'unit avec les aghas des *ocak* et (qu') ils trouvèrent le moment adéquat pour tuer le sultan et pour le remplacer par son frère, sous le prétexte que son frère était plus digne que lui et plus brave, parce que le sultan était vraiment trop jeune ». Comme l'indique clairement cette source, Daniel ne voulait pas dire que l'autre garçon pouvait être plus grand au sens d'être plus âgé, mais qu'il était plus grand de taille[31].

Évidemment, tous ces détails fournis par les agents constantinopolitains devaient attirer l'intérêt des « services secrets » en Russie. La lettre de Daniel relative à la révolution de palais qui secoua Constantinople en août-septembre 1651, arriva à Moscou le 19 mars 1652 avec un certain Ivan Nikolaev[32] mentionné par l'auteur. Le texte fut immédiatement traduit au Bureau des ambassadeurs et lu au tsar (en haut de la première page de la traduction russe, on remarque la mention « lu en présence du tsar »)[33]. Avant cette date les Russes connaissaient déjà quelques données concernant les changements qui avaient eu lieu dans la capitale ottomane. Les premières informations arrivèrent très tôt, dès octobre 1651 avec le messager du métropolite de Chalcédoine, Théodore Ivanov, porteur d'une lettre du métropolite Daniel datée du 11 août[34]. Théodore partit de Constantinople le 12 août, donc juste au commencement des événements, car, d'après son récit, l'argent dévalué (en tout pour la

[31] Cf. la référence 52. F.52-1. nº 8 (20.11.1650 (7159), dans l'inventaire, ce document est attribué par erreur à l'année 1651), fol. 9-10, 32 (l'accès à ce dossier est très limité en raison de son mauvais état de conservation).

[32] Cf. la référence 93.

[33] F.52-1, nº 14 (19.03.7160/1652), fol.1 r.

[34] F.52-2, nº 427 ; f.52-1, nº 3 (15.10.7160/1651, dans l'inventaire décrit par erreur comme l'année 1652).

somme de 100 000 pièces d'or *(efimkov)* a été livré de Belgrade le 1er ou le 2 août et l'agha des janissaires avec son kehaia (kahya) tentèrent de les changer chez les marchands contre les pièces d'or[35]. Les informations sur le déroulement de l'incident qu'il relata à Moscou pendant son interrogatoire furent probablement obtenues par Théodore en Moldavie. Il raconte que les *sipahis* soutinrent les marchands, et que tous ensemble, au nombre de six mille, ils vinrent pour demander la tête du grand vizir qui, en fait, avait été déjà destitué. En apprenant la destitution du grand vizir, les révoltés demandèrent qu'on leur livre huit autres personnes, y compris la vieille *vâlide*, pour les exécuter. Malgré le refus de les livrer à la foule, le peuple tua à peu près soixante-dix « supérieurs », parmi lesquels la mère du sultan İbrahim, la vieille *vâlide*. L'agha des janissaires voulut échapper à l'exécution en donnant de l'argent, mais l'argent pris, il fut quand même tué ainsi que le mufti. Cette version abrégée présente des différences avec celle de Daniel même en suivant la ligne générale de son récit.

En janvier de 1652, un autre courrier était arrivé avec la lettre d'un autre « agent » russe, Isaïe Evstafiev (Ostafiev) de Jassy, donnant des informations sur les développements politiques à Constantinople. Mais dans cette lettre la révolution de palais était seulement décrite en quelques phrases brèves : plusieurs hauts dignitaires ont péri, le vizir Siyavuş pacha a été exilé, la reine-*vâlide* a été étranglée avec certains courtisans, et ceux qui se sont révoltés (il s'agit de la révolte de Hasan agha et d'İpşir pasha) sont toujours en Anatolie[36]. Donc, évidemment, la lettre de Daniel, pleine de détails, même si elle n'était pas la première à arriver à Moscou pour annoncer ces nouvelles importantes, dut éveiller tout particulièrement l'intérêt.

La traduction du courrier a été effectuée par un interprète anonyme, dont les compétences et la qualification sont remarquables. Il suivait soigneusement et correctement le sens et la terminologie de son original grec, y compris les nombreux emprunts turcs, utilisés par l'auteur, parfois en expliquant le sens des termes, qui, à son avis, pouvaient être mal compris par son auditoire. Il transforme les titres ottomans et les termes techniques en titres ou termes russes (*vâlide* sultân devient « tsarine », *kızlar aghası* — « boyar des filles », *tchiftlik* — *votchina*), mais souvent les laisse en tant que termes translitérés ou donne une traduction littérale (le *bostandji* — « pacha-jardinier » etc.). Ses erreurs et maladresses proviennent essentiellement d'un manque d'attention occasionnel (des omissions par exemple) et ne concernent presque jamais les mots d'origine turque, ce qui peut servir de preuve de sa bonne connaissance des deux langues, du grec et du turc. L'analyse comparative des textes grecs et de leur traduction russe (dont nous donnons juste, en appendice de la publication, un petit exemple avec un échantillon des correspondances

35 F.52-1, nº 3 (15.10.1651), f.14 r-16 r.
36 F.52-1, nº 10. 29.01.7160 (1652), fol.7 r, 11 r.

entre le texte et sa traduction russe) peut ouvrir des perspectives remarquables pour des recherches sur les connaissances linguistiques des employés du Bureau des ambassadeurs et sur les polyglottes au service de la diplomatie[37]. Un de ces employés-interprètes a permis au gouvernement russe d'accéder au texte de la lettre décrivant les violents changements politiques qui ont eu lieu dans la Sublime Porte en 1651, et dressant le tableau de la vie constantinopolitaine à cette époque troublée : l'époque des grandes révoltes avant la stabilisation provisoire de la situation dans l'empire sous le gouvernement des grands hommes d'État de la famille Köprülu.

Lettre de Daniel de Chalcédoine au tsar Alexis Michailovich : texte, traduction, commentaire.
RGADA, fonds n° 52-1, n° 8, 1651, décrit dans l'inventaire comme le document sans date, la date sur la couverture 1677. Papier, fol. 2 r : 147 x 420 mm, l.1-89 ; 3 r : 147 x 391 mm, l.1-79 ; 4 r : 147 x 265 mm, l.1-50. Encre marron.
19 novembre [1651].

REMARQUES

Daniel de Chalcédoine s'exprime dans le langage grec parlé avec un nombre considérable d'emprunts aux langues étrangères, et particulièrement, au turc. Il ne connaissait pas bien l'orthographe, son écriture est assez maladroite, et souvent phonétique (parfois avec différentes particularités, comme l'omission de lettres que l'on ne prononce pas clairement, confusion entre le « λ » et le « π », etc.)[38]. Ce fait nous a posé un problème pour adapter le document aux pratiques modernes de l'édition des textes, qui sont assez contradictoires et ne possèdent pas de critères stables[39]. L'édition de la lettre est faite à partir des principes de la transcription diplomatique du texte, respectant toutes les singularités (sans correction des accents et des esprits placés arbitrairement par l'auteur). Les abréviations sont développées et toutes les corrections (lettres ou signes, omis par l'auteur, répétitions, etc.) sont marquées par les parenthèses de différents types. Nous ne sommes intervenue, sauf remarque spéciale, que par l'introduction de majuscules pour les noms propres ainsi qu'au niveau de la ponctuation, car celle utilisée par Daniel, abon-

[37] Cf. : *Istanbul et les langues orientales*, F. Hitzel éd. Paris, IFEA/L'Harmattan/INALCO, 1997, en particulier pour les méthodes d'analyse des traductions : G. Veinstein, « Le jeune de langues Dantan avait-il bien traduit ? », *ibid.*, p. 319-332.

[38] Sur les mêmes particularités du texte grec cf. : Γ.Θ. Ζώρας, *Χρονικὸν περὶ τῶν τούρκων σουλτάνων (κατὰ τῶν Βαρβερινὸν ἑλληνικὸν κώδικα 111)*. Ἀθῆναι, 1958. σ.21-23, 318-319.

[39] P. Odorico, *Le codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serrès). B. XVe-XVIIIe siècle*, Paris, 1998, p. 30-32.

dante en ce qui concerne les virgules (placées après chaque mot ou chaque groupe de deux, trois mots), ne divisait pas le texte en phrases aux groupes sémantiques cohérents.

SIGLES

[…]: lettres disparues, dont on connaît le nombre, lequel correspond au nombre des points indiqués entre crochets.
< abc >: lettres oubliées par le scribe, mais nécessaires au sens.
{abc}: lettres à éliminer (répétitions, etc.).
/abc/: lettres ajoutées par le scribe dans l'interligne.
(abc): solution des abréviations

TEXTE

[Fol. 2r] + //[1] + Εὐσεβέστατε, ὀρθοδοξώτατε, χριστηἀνοικότατε, γαλινότατε, //[2] θεὄστεπτε, θεοφρούρητε μέγα ἀυθέντα, βασηλὲ κ(αὶ) //[3] μέγα κνέζη᾿Αλλέξηε Μηχαῆλ βίτζη, πάσεις //[4] Ροσί(ας) ἀυτοκράτορ, κ(αὶ) πάσεις χριστηἀνηκῆς κάχιμα, //[5] ὁ πανάγαθος Θ(εὸ)ς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἣΰσοὺς Χ(ριστὸ)ς //[6] με τὴν πανάχρατον ἀυτοῦ Μητέρα νὰ //[7] σκέπουν κ(αὶ) να διἀφιλάτουν τὴν μεγάλην σ/ου/ //[8] βασηλία εἶς τὸν ὑψιλότατόν σ/ου/ θρόνον //[9] εἶς γίρας βαθῆ μετα τῆς μεγάλης //[10] βασίλησας, κ(αὶ) ἡ ἐχθρί της νὰ //[11] ὕναι πάντοτε ὑποπόδιον //[12] τὸν πωδόν της.

//[13] + Παρημῶν δὲ τοῦ ἐυτελοῦ δούλου σ/ου/ ἐυχῆ κ(αὶ) ἐυλογίαν κ(αὶ) σὴνχόρησι [… ?]. //[14] Ἥδισην δίδομεν τῆς μεγάλη(ς) σ/ου/ βασηλί(ας) τα τὸν ᾿Αγαρινὸν ἆθλα τους, καθὸς //[15] προἐγράψαμεν με τὸν Θεοδορῆ τοῦ Ἴὅβὰν βήτζι, ἕως τες ἕνδεκα τοῦ ἀυγ/ού/στ/ου/. //[16] Πλὴν θαρῶ ὅτι να ἐνποδίστησαν τὰ γράματα εἶς τὸν δρόμω, κ(αὶ) δια τούτο ἀνα-//[17]γγέλο ὀλίγα ἀπεκήνα, τὸ πὸς εὔγαλαν ἡ Τούρκη μεγάλι ἀρμάδα ἐφέτο, //[18] γαλόνια ἓως πενήντα κ(αὶ) κάτεργα ἀλα τόσα. Πλὴν εἶς μὰτην ἐκοπίασαν, //[19] διὅτης ἀνταμόθισαν ἡ δίο ἀρμάδες εἶς τα Δοδεκάνισα ἀνάμεσα, κ(αὶ) //[20] τοὺς ἐπίραν ἡ Φράκη ἥκοσι τρία γαλόνια κ(αὶ) τρία κάτεργα, κ(αὶ) εκητίνεψε //[21] κ(αὶ) ὁ καπετάνος, ἐᾶν δεν έφευγαν, ὅλι τὴν ἀρμάδα τὴν ἔπερναν ὑ Φράκη. //[22] Κ(αὶ) ἐκατεσχίθησαν ἡ ᾿Αγαρινῆ, ἣ ὀπίη ἐκονομούσαν να κάμ/ουν/ κ(αὶ) ἕτερα //[23] γαλόνια, κ(αὶ) βλέποτες, πὸς τοὺς τα ἐνίκησαν, ἓκαμαν ἀποχῆ πλέον γαλιὅνια //[24] να μὴν φκηἅνουν. Κ(αὶ) ἥτανε Θ(εο)ῦ ἡκονομήα, διὃτης καταπολὰ ἐ-//[25]πεδέβουταν ἡ χριστηἀνῆ, κουβανόντας τὴν ξιλή τους ἀπο τα βουνὰ δίχος //[26] ρόγα.

Αὐτὰ κ(αὶ) πλίονα ἣχαμε γραμένα, τόρα γράφομεν κ(αὶ) τὰ ἔνδοθεν //[27] γενόμενα ἀδραγαθίματά τους. Με το να γίναι ὁ σ/ου/λτάνος μηράκηον, ἐκη-//[28]βερνούσαν τὸ βασίληον ἣ ὀτζὰ

ἀγάδες, ὁ γιἀνιτζάραγας, ὁ κεχὰγιἄπεγης //[29] κ(αὶ) Πὲκτάσαγας, ἡ ὁπίη, πεύτοντας ὁ νοὺς ἀυτὸν εἶς τὸν ἐπίγιον πλούτον, δια ν[α] //[30]σινάγουν χρίματα πρόσκερα ἐπαρακήνισαν μήαν κα/κο/τεχνίαν, ἡ ὁπίαν //[31] ἦταν τοὺς διδασκαλού τους ἐδσφόρου, μάλον ἡπὴν κ(αὶ) πατρός τους, ὃτι ἤφεραν //[32] ἀπο το Πελιγράτι ἄσπρα, τὰ ὁπία ἒξαζαν το δράμη ἄσπρα τέσερα, κ(αὶ) ἦθε-//[33]λαν να τα μηράσ/ουν/ εἶς τὴν πολιτήαν, γιουν, ὅσι κατικούσι εἶς τὴν Κοσταντινούποληn //[34] εἶς τους μαχαλάδες, ὅχι μόνον εἶς τοὺς Χριστηανοὺς, ἀλὰ κ(αὶ) εἶς τοὺς Τούρκους, εἶς πάσα μαχαλὰ. //[35] Κ(αὶ) ἡ σεχηρλήδες, ἡ Τούρκη μονάζοντες, ἐσινήχθισαν κ(αὶ) ἐπίαν εἶς το βεζήρι τάχα //[36] διἀ να κλαυθοὺν. Ἧτον βεζίρης ὁ Μελὲκ Ἀχουμὲτ πασὰς, ὁ ὁπίος φοβόντας ἀπο τοὺς //[37] ὀτζὰ ἀγάδες, τοὺς ἤβρισε κ(αὶ) ἐδίοξέ τους, κ(αὶ) ὁ λαὸς ὅλι τους τῆς ὅρας ἒτρεξαν εἶς το βασί-//[38]λιον, ἐφόναζαν · ἕνα βασιλέα ἔχομεν, ἢ τρὶς κ(αὶ) τέσερης ; Κ(αὶ) οὗτος με ἡρινηκὰ //[39] λόγια τοὺς ἀπεύγαλαν, τάζοντά τους να μὴν τους πιράξη οὐδῆς. Κ(αὶ) οὗτος ἐμήνισεν //[40] ὁ σουλτάνος, ὅτι να πιγένουν εἶς το σαράγι του ἡ ὀτζὰ ἀγάδες να τοὺς μηλίση. Κ(αὶ) ἀυτῆ //[41] δὲν ιθέλισαν νὰ πιγένουν, οὐδὲ τὸν λόγον τοῦ σ/ουλ/τάνου{ν} εἶς νοὺν ἔβαλον, προφασίζοτες //[42] ὅτι ὁ σουλτάνος ὗναι πεδίον μορὸν δέκα χρονὸν, κ(αὶ) ὁ λόγος του δεν ήναι λόγος //[43] ἕος να γένη ἀκλι, παλῆς γίουν τῆς ἡλικύας, κ(αὶ) τότε νὰ ὁρίζη. Πλὴν ἐγελάστισαν, //[44] διὅτης ἡ πλεονεξία τους ἐπερίσευσε κ(αὶ) ἡματοχισήες, ὁποῦ ἔκαμαν ἄδικα, πέρνονταν //[45] δόρα, ἐπερίσευσαν, κ(αὶ) ἠθέλισεν ὁ Θ(εὸ)ς να τοὺς τὰ ἀποδόσι εἶς τοὺς λόγου τους.

Τη [?] //[46] ἐνήργισε ὑ παλεὰ βαλετὲ τοῦ σουλτάνου, τοῦ σουλτὰν Ἀχουμέτι ἡ γινέκα; Ἐμά-//[47]δισαν με του βασιλέως τὴν μητέρα, τὴν κενούργια τὴν βαλετὲ. Κ(αὶ) ἐπιδῆ ἀυτὲς //[48] ἐμαχίστηκαν, ἔσμηξεν ἡ παλεὰ βαλετὲ με τοὺς ὀτζὰ ἀγάδες κ(αὶ) ἥρεβαν //[49] κ(αι)ρὸ νὰ σκοτόσουν τὸν σουλτάνο να βάλουν ἀνταυτοῦ τὸν ἀδελφό του, //[50] προφασίζοντες ὅτι ὁ ἀδελφός του ἥνε ἀξιὅτερος ἀνταυτοῦ κ(αὶ) θοροτότερος, //[51] διὅτης ἀλιθὸς ὁ σουλτάνος ὕναι τζουρὰς. Πλὴν δια τιν έχθραν ἤθελαν ατὸ //[52] κατορθόσουν κ(αὶ) ἒδωσαν κ(αὶ) ἔταξαν βίον πολῆ τοὺς γιἀνητζάρους να κατορθόσ/ουν/ //[53] τὸ θέλιμά τους.

Ὕ ναία βἀλετὲ ἤχε ἕναν ἐυνούχο πολὰ πιστῶ κ(αὶ) ἀνδρίο εἶς τὰ //[54] κατορθόματα, τὸν ὁπίον ἀυτὲς τὲς ἡμέρες τον έκαμε κῆσλάραγα, κ(αὶ) ἤλαξαν //[55] κ(αὶ) τὸν βεζίρη, κ(αὶ) ἔβαλαν κάπιον Σιαγοὺς πασὰ, νέως εἶς τὴν λικήαν, ἀμὲ //[56] εἶς τὰ κατορθοματὰ πολὰ πιδέξίος, ὁσὰν τζιράκη ὁπου ἦταν τοῦ σουλτὰν Μ/ου/ράτη. //[57] Κ(αὶ) τῆς ὅρας ἄρχισεν να εξετάζη τα τῆς πόλεως τα νάρκηα κ(αὶ) άλα πολα τῆ //[58] κ(αὶ) να στερεὅνι τοῦ βασιλέως τὸν λόγο. Κ(αὶ) ἡ ὀτζὰ ἀγάδες, βλέποντες τα κατορθό-//[59]ματά του, τα στερεὰ ἐσιφόνισαν με τὴν βαλετὲ κ(αὶ) ἐτάγισαν τοὺς γιανιτζάρους //[60] να σκοτόσ/ουν/ τὸν σουλτάνο, ἔπιτα τὸν βεζίρη κ(αὶ) τὴν μητέρα του.

Κ(αὶ) εἶς ταῖς ἤκο-//[61]σι δίο τοῦ ἀυγούστου, ἡμέρα παρασκεβῆ, τὴν νήκταν, ἀυτῆ ἐσιφόνισαν //[62] να πατίσουν τὸν βασιλέα κ(αὶ) τὸν βεζήρι εἶς τρῖς ὅρες τῆς νηκτὸς, κ(αὶ) δίο παλεῆ //[63] ἀπὸ ἀνά-μεσά τους ἐσικόθισαν τῆς ὄρας κ(αὶ) ἔδοσαν λόγο τὸν βεζίρη ὅτι //[64] φεύγα τῆς ὅρας εἶς το βασιλέα κ(αὶ) κητάξετε τοτε ταρίκη σας, ὅτι τη ἀυτῆ ὄρα //[65] φτάνουν καταπόδι να σκοτόσουν κ(αὶ) ἐσένα, κ(αὶ) τὸν σουλτάνο. Κ(αὶ) τῆς ὄρας ἔτρεξε //[66] με τὴν φαμελία του ὄλι εἶς το βασίληο κ(αὶ) ηὗρε τὸ βασίληο σιγησμὲνο, //[67] διὅτης ἡ βαλετὲ ἡ παλεὰ, ἔχοντας με τοὺς ὀτζὰ ἀγάδες τὸν λογὸν της, κ(αὶ) θα-//[68]ρόντας τῆς ὅρας ναὖτάσ/ουν/ κ(αὶ) ἐκήνι ἀπέξοθεν, καθὸς ἤχαν τὴν σιφονία τους, //[69] ἤχε κ(αὶ) ἀυτῆ μερι/κ/ὰ κορίτζια ἐδικά της, τζεπέδες τιμένες, κ(αὶ) αὐτῆ τι ὄρα //[70] ἔδοσε τὸν σουλτάνο γάλα βραστὸ διἀ να πηῆ, τὸ ὀπίο τὸ ἤχε με φαρμάκη. //[71] Κ(αὶ) ὁ σουλτάνος, ἠξεύροντας τὴν μάχι ὀπου ήχε με τὴν μητερά του, τὸν έγυεψαν //[72] να μὴν το πιῆ. Κ(αὶ) μη θέλοντας, ἀυτῆ ἐκακηὅθη κ(αὶ) ἔριψεν το γάλας, //[73] κ(αὶ) ἅρπαξεν τὸν σουλτάνο ἀπε το λεμῶ να τὸν πνήξι, κ(αὶ) ἔσοντας ναυτάσι //[74] ὁ ἄνοθεν κη<σ>λάραγας κ(αὶ) ὁ σιλικτάρις τους με βι·ας) τον έγλισαν ἀπο τὰς χίρας της. //[75] Τὴς ὅρας ἔυτασε κ(αὶ) ὁ βεζήρις, κ(αὶ) ὁ σουλτά-νος κλέοντας ἔλεγε · γλίτοσέ με, ὅτι ἣ //[76] γιἄ μ/ου/ ἤθελε να με πνήξι. Κ(αὶ) ἀυτὸς, ἔχοντας κ(αὶ) τα ἔξοθεν χαπάρια, ἐγίρεψε //[77] τῆς ὅρας κ(αὶ) ηὗρεν τη βαλετὲ κ(αὶ) τῆς ὅρας τὴν ἔπνηξαν. Ἔπιτα ἀρμάτοσε //[78] τὰ ἤτζογλάνια, κ(αὶ) ἐσφάλισε τὲς πόρτες τοῦ σαραγίου, κ(αὶ) ἔβαλε χάψι τὸν πο-//[79]στατζίπαση, τὸν ὀπίον τον έπνηξε ἐπι την αύριον, κ(αὶ) τὴν νήκτα ἄυτη ἔβαλε //[80] ἅλο ποστα-τζίπασι. Κ(αὶ) ἀρμάτοσαν ὅλους τους ποστατζήδες, κ(αὶ) ὀλονηκτῆς ἔδιρε //[81] κ(αὶ) ἐσκότοσε χατούμηδες κ(αὶ) κορίτζια, ὀποῦ ἤταν με την παλεὰ βαλετὲ, κ(αὶ) τοὺς //[82] ἐπίλιπους τοὺς ἐξό-ρισε εἰς τὸ Ἐ/σ/κῆσαράγι. Ἕπιτα ἢφερε ὀλονηκτῆς κ(αὶ) τοὺς //[83] ἐπίλιπους ποστατζίδες κ(αὶ) ἄτογλάνιδες κ(αὶ) τοὺς ἀρμάτοσε, κ(αὶ) ἔβαλε λοῦπάρδες εἶς //[84] τὰ τιχόκαμρα τοῦ τιβανίου ἕως ὅτι να ξιμερόσι. Ἀυτὸ τοτε ταρίκη ἔκαμε. //[85]

Ἡ δὲ ἔξοθεν ἐχθρῆ, ἡ ὀτζὰ ἀγάδες, εἶς τὲς τρῆς ὅρες τῆς νηκτὸς ἔτρεξαν //[86] με τοὺς γιἀνιτζάρους εἶς το σαράγι τοῦ βεζήρι κ(αὶ) δὲν ηύραν κανέναν. //[87] Ἕτρεξαν κ(αὶ) εἶς το βασιληκὸ σαράγι κ(αὶ) ηὗραν τὲς πόρτες (σ)φαλιστὲς, ὅτι ἤχαν //[88] βουλῆ με το ποστατζίπασι νὰ ἔχη τὲς πόρτες ἀνικτὲς, κ(αὶ) ἀνέμυναν ἄπρακτη //[89] κ(αὶ) ἐγίρισαν ἐξοπίσο, μῆ ἠξεύροντας τῆ ἐκονομ/ού/σαν ἀπο μέσα ἐκήνη.

[Fol. 3 r] //[1] Το ταχῆ ἄνιξαν ταῖς πόρτες τοῦ τιβανί/ου/ κ(αὶ) ἔστι-σαν εἶς το μέσον τοῦ προφίτη τους //[2] το σατζάκη κ(αὶ) ἐδιαλάλι-σαν · ἤτης ὕναι Τούρκος, ἂς ἔλθι ἀπο κάτου //[3] εἶς το σατζάκη, κ(αὶ) οὗτος ἔτρεξαν ὅλι ἡ σεχερλίδες ἀρματομένη. //[4] Κ(αὶ) ἡ ὀτζὰ ἀγάδες ἐσίναξαν τοὺς ϊἀνιτζάρους κ(αὶ) ἐπίραν κ(αὶ) το μ/ου/φτῆς //[5] κ(αὶ) τοὺς καζασκέριδες εἶς τὸ Ἑτμεγτάνι. Κ(αὶ) ὁ σουλτὰνος ἔστιλε χάτι σερίφη //[6] νὰ ἔλθουν κ(αὶ) ἀυτῆ εἶς το σαντζάκη, κ(αὶ)

δεν ιθέλισαν, ἐλπίζοντας εἶς τοὺς //[7] ἡἀνιτζάρους. Ἡ πόρτες τῆς πόλεως κλισμένες, τῆς διγιῆσετε τὴ σίησι, //[8] ὁποῦ ἐγίνη · ἔτρεχον ἀπο το ένα μέρος ἡἀνιτζάρι ἀρματομένι, ἀπο το //[9] ἄλο μέρος ἡ σεχερλίδες ἀρματομένι, ὅς κε γι χριστιανῆ ἔτρεχον ἀρμα-//[10]τομένι, βοήθέτες τοῦ βασιλέως, διὅτης δεύτερο κ(αὶ) τρίτο χάτι σερίφη, ἢτης //[11] ἔχι ἄρμα, ἂς {σ}τρέξι εἶς τοῦ βασιλέος στὴν ἀυλῆ. Κ(αὶ) οὖτος ἔτρεχε καθένας, //[12] ὅσι δὲ πάλην ἔτρεχον δίχος ἄρμα, ἐπελεκούσαν ἡ παλτατζίδες τὰ εἶστόξιλα //[13] κ(αὶ) τοὺς ἔδιδαν διὰ ἄρμα.

Το τέλος ὅταν ἦδε ὁ βεζίρης κ(αὶ) ὁ σουλτάνος ὅτι δεν ήλ-//[14]θαν εἶς τοῦ λόγου του ἡ ὀτζὰ ἀγάδες, κ(αὶ) ἔμαθον, πὸς ἥταν κ(αὶ) ο μ/ου/φτῆς κ(αὶ) ἡ καζα-//[15]σκέριδες εκῆ, τῆς ὅρας ἔστιλαν κ(αὶ) ἥφεραν κάπιον παλεὸν μουφτῆ κ(αὶ) ἀπο το //[16] γένος Μουφτόγλις, τζελεπῆ ἐφέτης ὀνομαζόμενος, ἔκαμαν ἀυτὸν μουφτῆ //[17] κ(αὶ) ἄλον καζασκέρι. Ἔπιτα ἔδοσε φετιφὰ, ὅτης δὲν ἔρθι εἶς το σαντζάκη ἀπὸ //[18] κάτο, κεντῆ κιαφὴρ ἀβρετην τὲ πὸς. Ἔπιτα ἔστιλαν ἕνα καπιτζιπάσι //[19] με χάτι σερίφη κ(αὶ) με τὸ φετιφὰ, κ(αὶ) ἡπίγε καβαλάρις ἐκῆ, ὁποῦ ἥταν ἡἀ-//[20]νιτζάρι ἀρματομένι, κ(αὶ) ἐστάθη κατάγνα τους καβαλάρις, κ(αὶ) ἐδιἄβασε //[21] το χὰτ σερίφη κ(αὶ) το φετιφὰ, ἔπιτα ἔφιγε, φοβούμενος μὴν τον σκοτόσ/ουν/, //[22] διὅτης ἐστέκουταν ἀρματομένι, ἔτιμη δια πόλεμου. Ἔπιτα ὀσὰν ἥκ/ου/σαν //[23] το φετιφὰ κ(αὶ) το χὰτι σερίφι, ἔβαλαν εἶς νοὺν ὅτι ἡμῆς ἐὰν δε πάμε, ἀνεμέ-//[24]νουμε κηἀφίριδες δια δίο τρῖς νοματοὺς, ἔριψαν τὰ ἅρματά τους κ(αὶ) ἔτρεξαν //[25] εἶς το βασίλιον εἶς το σατζάκη τους.

Ἡ δὲ ὀτζὰ ἀγάδες, ἀκούγοντας πὸς ἐσι-//[26]νάχθισαν ἡ σεχερλίδες ἀρματομένοι, ἥπασι μερικοὺς τζορβατζίδες //[27] ὅτι να κονομηθοὺν ἡἀνιτζάρι να δόσουν πόλεμον, ὑ δὲ τοὺς ὗπαν, ὅτι //[28] ἡἀνιτζάρι ἔτρεξα<ν> κ(αὶ) ἀυτῆ εἶς τὸν σουλτάνον. Τῆς ὅρας ἔριψαν τα κεφάλια //[29] κάτου κ(αὶ) ἀνέμηναν ξερῆ, μόνον ἥκοσι ἐπτὰ ὀτάδες, ὁποῦ δεν εδιἄβισαν //[30] ἀπο τοῦς ὁπί/ους/ πολοὺς ὀτάπασίδες κ(αὶ) τζορβατζίδες ἔκαμαν μαζίλιδες, /το/ τέλος //[31] ἔμηναν ἄπ<ρ>ακτι ἡ ἀγάδες κ(αὶ) ἔφιγαν εἶς τα σαράγία τους, κ(αὶ) τῆς ὅρας τοὺς //[32] ἔκαμαν μαζίλιδες κ(αὶ) τοὺς ἔδωσαν πασαλίκηα δια να τοὺς σκοτόσουν, //[33] διὅτις ὅσον ἦταν ὀτζὰ ἀγάδες, δὲν ιπορούσαν να τοὺς (σ)κοτόσ/ουν/ δια χατίρη //[34] τὸν ἡἀνιτζάρον · τὸν γιἀνιτζάραγα Πόσνα πελερπεγῆ, τὸν κεχαγιἅπεῆ //[35] Κημησφὰρ πεγι, κ(αὶ) τὸν Πεκτάσαγα Προύσα πασασὶ, ὁ ὀπίος ἑυ{γ}γίκε //[36] τῆς ὅρας ἀπο την πόλι ἔξο κ(αὶ) ἐκάθισε εἶς το τζεφτιλήκι του κ(αὶ) ἐκριβίθη. //[37] Κ(αὶ) τῆς ὅρας ἔστηλαν, κ(αὶ) ὕρεψαν, κ(αὶ) ηὗραν τον, κ(αὶ) ἥφεράν τον εἶς το τιβάνυ, //[38] κ(αὶ) ἔκοψαν το κεφάλι του, κ(αὶ) ἐυρέθη ὁ βίος του πλὲον ἀπο χίλια φορτόματα. //[39] Κ(αὶ) μαθένοντας ὁ κεχαγιἅπεης πὸς ἐσκότοσαν τὸν Πὲκτάσαγα, ἐπίρε με-//[40]ρικοὺς ἀνθρόπους του, τάχα ὅτι πάγι εἶς τὸ χουσμέτι, ὁπου τοῦ ἔδοσαν, κ(αὶ) αὑτὸς //[41] ἤθελε να φήγι εἶς τὴν Ἀρβανιτία να γλιτόση, ὅμως ἔστιλαν, κ(αὶ) τον εύ-//[42]τασαν, κ(αὶ) ἥφεραν το

κεφάλι του κ(αὶ) οὗτος, κ(αὶ) τὸν γιανιτζάραγα ἔκοψαν //[43] κε αυτουνοῦ τὴν κεφαλῆ.

Εἶς ταῖς ἥκοση ἐυτὰ τοῦ αυγούστου ἔκοψαν τὸν //[44] Πεκτάσαγα, τὸν γιἀνιτζάραγα εἶς ταῖς τέσερις τοῦ σεπτεβρίου. Εἶς ταῖς ἐπτὰ //[45] ἔκαμαν παριᾶμη, ἡμέρα κηριακῆ. Τῆ ἀφτῆ ἡμέρα ἤφεραν τὸ //[46] κεφάλι τοῦ κεχαγιἄπεη, κ(αὶ) ἡρίνεψεν ὁ σουλτάνος ἕως τὴν σίμερον, ὅμως //[47] τοὺς γιἀνιτζάρους ἀπο τὸν φόβον, ὁποῦ ἐπίρεν, ὅταν ἔπνιξαν τὸν πατέρα του, //[48] κ(αὶ) δεύτερον ὁποῦ ἤθελαν κ(αὶ) δια του λόγου του την επιβουλῆ, ἐπίρε τους φόβο //[49] κ(αὶ) δὲ θέλι να τοὺς ὑδῆ ὁ πρότου ὁλότεπα, διὅτης το παργᾶμυ ἐυγίκε //[50] κατα το σινίθηον να προσκηνίση εἶς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν, κ(αὶ) ὅταν τοὺς ἦδε, //[51] ὁποῦ στέκουνταν εἶς τὸ ἀλάγι, ἔβαλε κ(αὶ) τους ἐδίοξαν, λέγοντας · κητέρα-//[52]σου κηἀφὴρλαρῆ. Κ(αὶ) ἄλι, ὁπου ἐυγίκε εἶς του ἐσκῆ σουλτὰν Μεχεμὲτι να προ{σ}-//[53]σκηνίση τὰ ὅμηα. Κ(αὶ) το ἔχουν με το κεφάλι τους, πλὴν δεν έχουν τῆ να κάμ/ουν/, //[54] διὅτης ἡ μεγάλι, ἐυλεπόντες πὸς ἐσκοτόθισαν ἐκίνι ἡ ὀτζὰ ἀγάδες, ὁπου ἥταν //[55] τόσο πλούσιη, πλέον οὐδῆς δὲν τολμὰ νὰ ἐπιχιριστῆ.

Κ(αὶ) ἀυταῖς τὲς ἡμὲρες //[56] εσικόθισαν κ(αὶ) εἶς τὴν Ἀνατολῆ κάπιη, ὁ εἶς Χασάναγας κ(αὶ) ὁ ἕτερος Ὑψὺρ //[57] πασὰς, κ(αὶ) ἐσί-ναξαν κ(αὶ) ἕτερους πελελπεγίδες κ(αὶ) σεφέρια, κ(αὶ) πολαῖς ἀδικήες //[58] ἔκαμαν με τοὺ(ς) σπαχίδες. Πλὴν κ(αὶ) ἀυτοὺς ὁ βεζίρης ἡρίνέψε τους εἶς τοσα ἀ-//[59] δραγαθίματα, ὁπ/ου/ τοὺς ἔκαμε ἁυτὸς ὁ βεζίρις, λέγο, ὁ Σιἀγοῦς πασὰς. Πάληλν //[60] δὲν τους ἄρεσε, διὅτης ἔπεσαν εἶς (σ)κάνδαλα με το κῆσλάραγα, κ(αὶ) //[61] ηὗραν του ἀφορμὰς, πὸς ἐκράτισε βίος ἀπο τὸν ὀτζα ἀγάδον, κ(αὶ) τὸν //[62] ἔυγαλαν εἶς ταῖς ἥκοσι τοῦ ὀκτοβρίου, ἡμέρα δευτέρα, κ(αὶ) τον εξόρισαν //[63] εἶς το Μαλγαρὰ, ἐγίρεψαν να τὸν σκοτό-σουν, πλὴν ὁλα ὧς ὅλος τὸν ἐψιχοπό-//[64] νεσαν ὅτι ἥταν πρακτικὸς κ(αὶ) κριτῆς εἶς τοὺς {ἐ}πτοχους, κ(αὶ) τον έδοσαν τὴν //[65] Πόσνα, κ(αὶ) αἴβαλαν ἀνταυτοῦ κάπιο χοτροἡδέστατον Γγουρτζη Μεχε-μὲτ //[66] πασὰ.

Ἀυτὲς τὲς καταστασίες ἔχουν ἡ Αγαρινῆ κ(αὶ) πλίονα, ὁποῦ //[67] ὕναι ἀδίνατο να τες γράφι καθῆς, διὅτης ἡρέβοντας ἀφορμὰς //[68] διἀ να τρόσι ἄσπρα, ἐγίρεψαν μερικοὺς Φράνκους ὁποῦ ἥναι ἐδῶ //[69] πατρεμένι, κ(αὶ) μερικοὺς ὕβραν κ(αὶ) τοὺς ἔβαλαν χάψι κ(αὶ) τοὺς ἐσκέτζεψαν, //[70] ὅτι ἥστε τζασίτιδες. Κ(αὶ) ὅσι ἦχαν το μόδο τους, ἔδοσαν ἄλος χίλια γρόσια, //[71] ἄλος δίο, κ(αὶ) ἔγλισαν, κ(αὶ) ὅσι δὲν έχουν νὰ πλιρόσ/ουν/, στέκουντε χάψη //[72] σιν άφορμα. Κ(αὶ) δια τοὺς ἐβούλοσαν κ(αὶ) τὲς ἐκλισίες μα<ς> τοῦ Γαλατὰ κ(αὶ) //[73] με πλίρομα τῆς ὕνιξαν, ὃς κε ὁ πατριἄρχης ἔχι ἕνα μήνα κριμένος, //[74] πεζερίζοντας, δίδοντας τοὺς βεζήριδες πεσκέσια, φορτόματα, ἄσπρα. //[75] Σε τέτια τέρμενα ἐκαταστίσαμεν ἡ ἐυρε-θέντες ἐδῶ χριστιἀνῆ //[76] ἄπο την Ἀσπρι θάλασα · ἐχάλασαν παν-τελὸς ὑ χ<ρ>ιστιανῆ, ὅσι ἐυρίσκουτε //[77] εἶς τα Δοδεκάνισα, διὅτης ἀπὸ το ἕνα μέρος πλερόνουν τοὺς Τούρκους, //[78] κ(αὶ) ἀπε

το ἅλο τοὺς Φράνκους. Μεγάλη διστηχία ὕναι εἶς τοὺς χριστοιανοὺς, //[79] μόνον ὁ πανάγαθος Θ(εὸ)ς να κάμη τὸ ἔλεὅς του εἶς ὕμας ἕως τέλος.

[Fol. 4 r] //[1] Περι τὴν ἀρμάδα τους, ὁσὰν ἐτζακήστισαν ἀπο τοὺς Φράνκους, ἔφιγαν κ(αὶ) ὑ-//[2]πίγαν εἶς τὴν Ρόδο, κ(αὶ) ἀπεκῆ ἀρμάτοσε ἥκοσι δὶο κάτεργα φόρτζα με //[3] {με} τον ιὸν του καπετάνου, κ(αὶ) ἀπο τόπο εἶς τόπο κριφίος ἐδιἄβισαν εἶς τὴν //[4] Κρίτη, εἶς τα Χανιὰ, κ(αὶ) ἔριψαν μερικοὺς ἡἁνιτζάρους κ(αὶ) χαζανὰ, κ(αὶ) ὕραν //[5] κ(αὶ) ἐκῆ μεγάλη σίχησι, ὁποῦ ἥχαν ἡανιτζάρι με τὸν Τελῆ Χουσεῆν πασ/ὰ/, //[6] κ(αὶ) μετε βί(ας) τοὺς ἔκαμαν ἀγάπι· τοὺς ὁπίους μερικοὺς ἔστιλεν εἶς την πόλην, //[7] κ(αὶ) ἔστιλαν ἀταυτοὺς ἕτερους ἐνιακοσίους γιἀνιτζάρους με ἕ<ν>τεκα καράβια //[8] εἶς τὴν Χίο να τοὺς περάσουν πάλην τα κάτεργα εἶς ταῖς ὀκτοβρίου στὴν πρότη, //[9] ἡμέρα τετράδι.

Πλὴν δεν εμάθαμε ἐᾶν τοὺς ἐπέρασαν, διὅτης τή ἀυτῆ //[10] ἡμέρα ἧρτε λόγος, το πὸς ὁ καπετάνος ἥτανε εἶς τὴν Χίο με τα κάτεργα, //[11] κ(αὶ) τὴν μήα ἡμέρα ἐσικόθη ὁ καπετάνος κ(αὶ) ἐδιἄβη εἶς τὴν Ρόδο νὰ //[12] πάρι τὰ ἐπίλιπα γαλόνια, ὁποῦ ἀνέμηναν, νὰ τα φέρι εἶς τὴν πόλην. //[13] Κ(αὶ) τὴν δεύτερο ἡμέρα εὔτασε ἡ ἀρμάδα τὸν Φρακὸν εἶς τὴν Χίο κ(αὶ) //[14] ἀδιμόνισαν, πὸς δὲ τοῦς εὔτασαν, κ(αὶ) ἐπίγαν ἀντίπερα εἶς τὸν Τζεσουμὲ //[15] κ(αὶ) ηὗραν καράβια φορτόμε κ(αὶ) τα πίραν. Ἔπιτα ἐπίγαν εἶς τὴν Σάμω //[16] κ(αὶ) ἐπίραν ἀπὸ τοὺς χριστηἀνοὺς ἐνέα χιλιἅδες γρόσια, κ(αὶ) ἐπίγαν εἶς το Κοὺσ-//[17]ἀτασὶ κ(αὶ) ἐπίραν περίσα καράβια με σταπίδα φορτομένα κ(αὶ) μηριὅτικα, //[18] περίσα ἐπίρασι τόσο, ὁποῦ ἐφόρτοσαν τα καράβιά τους, ἔπιτα ἐπίγαν //[19] εἶς τὴν Κῶ κ(αὶ) ἐδιἀγούμησαν τὸ βαρίζη του ἐκῆ.

Ἥπασι ὅτι ἥργισαν ἡ Φράκη //[20] ἕξο εἶς το βαρούζη, γίουν εἶς τὸν χριστηανὸν τὰ σπίτια, κ(αὶ) ἔπεσαν μερικῆ //[21] Φράκη εἶς το κρασῆ, κ(αὶ) μαθένοντας ὁ καπετάνος, ἔστιλεν τὸν ἡὅ του με κά-//[22]τεργα κ(αὶ) με ὅλω του τὸ ἀσκέρι, κ(αὶ) επίγαν κριφίος ἅπαξη ἀπο πίσο τοῦ νισίου, //[23] κ(αὶ) ἐπλάκοσαν τοὺς Φράκους, κ(αὶ) ἔκοψαν μερικοὺς, κ(αὶ) ἐπίασαν κ(αὶ) ἕως τριἀκο-//[24]σίους ζοτανοὺς. Πλὴν δὲ ἥνε βέβεον ἀκόμη, μόνον το καυχούτε ἀυτῆ, διὅτης //[25] ὁ δρόμως ἥνε κλησμένος, κ(αὶ) δὲν έρχετε κανένα καράβι ἀπό κη να μάθομεν, //[26] ὅτι ὁ καπετάνος κάθετε εἶς τὴν Ρόδο κ(αὶ) τα φράκηκα ἀντίπερα εἶς τὴν Λέρω, //[27] κ(αὶ) δὲν αφίνουν οὐδὲ πετούμενο ἀν ίτανε κανένα καράβι νὰ περάσι. Μόνον //[28] ἀν βαρεθοὺν ἡ Φράκη φιλάγοντας να φίγουν ἀπέκη, ἐπιδῆ χιμόνας //[29] ἥνε, κ(αὶ) νὰ ἔλθι ὁ καπετάνος εἶς τὴν πόλην με την αρμάδα.

Ἀυτὰ ὕναι ἕως //[30] τὴν σίμερον, εἶς ταῖς ἥκοσι τοῦ νοἐυρί /ου/ μηνὸς κ(αὶ) πάλην ἥτι τήχι, ὃς παρα-//[31]μηκρὸς δούλο(ς) σ/ου/, θέλομεν τὰ ἀναγγέλι, ὅμως πρὸσκηνιτὸς εὔχωμαι τὴν μεγά-//[32]λι σ/ου/ βασιλία να μὴν μὰς ἡστερίσης ἀπο το ἔλεώ σ/ου/, διὅτης πόθεν ἀλοῦ δὲ-//[33]ν έχομε κλίνε τὴν κεφαλῆ, πάρεξ εἶς τὴν μεγάλην σ/ου/ βασιλήα. Κ(αὶ) ὁ πανά-//[34]γαθος Θεὸς να σε το ἀνταμέψι κ(αὶ) εἶς ἐτούτον τὸ κόσμο κ(αὶ) εἶς τον εὅνιον ἐκατὸ-//[35]τὰπλασίονα.

῎Αλο δίδομεν ὕδισην τῆς μεγάλι(ς) σ/ου/ βασηλί(ας), το παρὸν ὑθέλαμεν //[36] το στίλη με τὸν Θομὰ τοῦ Ἰόβάνου βίτζι. Πλὴν ὁ Βασῆλ βοὲβόδας ἐσκανθαλίθικε //[37] με τοὺς δούλους τῆς βασιλία(ς) σ/ου/, γίουν με τοὺς πραματευτάδες, καταδίδοντάς τους κάπιη, //[38] μῆ φοβούμενη τὸν Θ(εό)ν, πὸς γράφουνε γράματα ἐναντίο του. Κ(αὶ) ἐπίραξε μερικοὺς, //[39] κ(αὶ) ἆλον ἐξεβούλοσε τὰ γράματά τους, κ(αὶ) ἆλους ἐφιλάκοσε κ(αὶ) ἐκράτισε κ(αὶ) το βίο τους. //[40] Κ(αὶ) φοβόντας κ(αὶ) ἀυτὸς μῆ πάθη τὰ ὅμηα στέρνομεν ἀν ταυτοῦ τὸν ἀξάδελφό του //[41] τὸν Ἰόβάνι τοῦ Νικολάου βίτζι με το παρὸν, κ(αὶ) θέλετε τὸν εδεχθῆ, κ(αὶ) θέλετε //[42] τὸν τιμήσετε ὃς ἐἀυτὸν. ῞Εως να μάθομεν πλέον καλίτερα, ἐὰν δεν έχη φόβο, //[43] κ(αὶ) ἤτι ἀπέκη περνάγι, ἢ ἀπε το Κηρίμη θέλι περάσι να έλθη, ὃς πιστῶς δούλο(ς) σ/ου/.

//[44]῾Ο δὲ πανάγαθος Θ(εὸ)ς να τὴν διἀφιλάτη εἶς τὸν ὑψυλότατόν της θρόνον εἶς γίρας //[45] βαθῆ, κ(αὶ) ἡ εχθρή τις νὰ γίναι ὑπο πόδιον τὸν ποδόν της, ἀμὴν, ἀμὴν, ἀμὴν. +

//[46]᾿Εν μηνῒ νοὲυρίου ιθ΄, ἡμέρα τετράδη.

//[47]+᾿Εξ εμοῦ, τοῦ ἐυτελοῦ δούλου σ/ου/, //[48] ἀρχιὲπισκόπ/ου/ //[49] Θεταλί(ας) +

//[50] ὃ ἀναγνὸ(ν) νοῆτο.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

F.1. 1-13 — Ô très pieux, très Orthodoxe, très chrétien, très paisible, couronné et préservé par Dieu, grand seigneur, tsar et grand prince Alexis Mikhailovich, autocrate de toute la Russie, louange[40] de toute chrétienté. Que le Dieu très bon, notre Seigneur Jésus Christ, avec sa mère immaculée veillent sur ta grande royauté et la préservent sur ton très haut trône jusqu'à l'âge d'une profonde vieillesse, avec la grande tsarine, et que les ennemis [de ta grande royauté] soient toujours à ses pieds[41]. De moi, ton humble serviteur, prière, bénédiction et absolution.

14-17 — J'informe ta grande royauté sur les événements survenus chez les Agarènes jusqu'au 11 août, selon ce que nous avons écrit avec Théodore Ivanovich[42]. Mais comme je crois que la lettre n'est pas arri-

[40] II Thess. 1, 12 ; 2 Co. 1.14 ; 5. 12 ; Phl. 1. 26.

[41] Cf. : Ps. 110. 1, ainsi que Mar. 12.36 ; Luc. 20.43 ; Act. 2. 35 ; Hb. 1.13 ; 10.13 ; I Co. 15. 25.

[42] Théodore Ivanovich (Ivanov) : marchand grec qui faisait souvent des voyages à Moscou, délivra aussi d'autres dépêches (cf. : f.52-2, nº 427 — f.52-1, nº 3. 15.10.1651 ; f.52-1, nº 11. 27.02.1650, nº 8.12-14.10.1652 ; nº 6. 17.02.1654 ; nº 3. 01-02.11.1658). Le patriarche de Jérusalem Paisios le désigne comme une personne susceptible de raconter tous les événements qu'il n'a pas osé consigner par écrit : f.52-2, nº 499. 20.11.1653 ; f.52-1, nº 3. 09.10.1655.

vée à cause des obstacles de la route, je répète brièvement son contenu[43].

17-21 — Cette année les Turcs ont fait sortir une grande flotte, comptant jusqu'à 50 kalyons et un même nombre d'autres kadırgas[44]. Mais ils ont travaillé en vain, parce que les deux flottes se sont rencontrées dans le Dodécanèse et les Francs leur ont pris 23 kalyons et 3 kadırgas. Le kapudan pasha même a couru de graves dangers, et s'ils ne s'étaient pas enfuis les Francs auraient pu prendre toute la flotte[45].

22-26 — Les Agarènes, qui se proposaient de construire encore d'autres kalyons, étaient tristes et voyant qu'ils avaient subi une défaite, décidèrent de ne plus faire de nouveaux bateaux[46]. Ceci fut le fait de la providence de Dieu, parce que les Chrétiens souffraient beaucoup en apportant le bois des montagnes pour la [construction] sans rémunération.

26-31 — Tout ceci et d'autres choses encore, nous l'avons écrit, et maintenant nous décrivons leurs exploits. Le sultan étant enfant, le pouvoir dans l'État fut pris par les aghas des *ocak* : agha des janissaires, *kehaia bey* et Bektach agha[47]. Ces gens-là, qui ne s'intéressent qu'à la richesse terrestre, pour accumuler l'argent de vanité, ont entrepris une machination digne de leur maître, ou disons plutôt de leur père, le Diable.

31-40 — De Belgrade, ils ont apporté les aspres[48], auxquels ils ont donné la valeur de 4 aspres pour un drama, et ils voulaient les diffuser

[43] Cf. dans la lettre précédente du métropolite Daniel — f.52-2, nº 427, l.22-23. « Tout ceci a eu lieu avant le 11 août ».

[44] Kadirga, type de bateau. Cf. pour les termes navals : Sv. SOUCEK « Certain Types of Ships in Ottoman-Turkish Terminology », *Turcica*, 1975, t. 7, p. 234-235, 243-249. Cf. les chiffres diffèrents pour le nombre des bateaux de l'armada ottomane : 53 kalyons, 55 kadırgas, 6 mahones, et aussi pour ses pertes : 1 mahone et 10 ou 11 kadırgas, dans : K.M. SETTON, *op. cit.*, p. 163.

[45] Une description plus détaillée de la bataille entre les flottes vénitienne (commandée par Alvise Mocenigo, *capitan general da mar*) et ottomane (commandée par le *kapudan pasha* Hozambegzade Ali) se trouve dans la lettre précédente de Daniel, f. 52-2, nº 427, à laquelle il fait référence ici en en résumant le contenu. La bataille, victorieuse pour les Vénitiens, a commencé près de l'île de Santorin le 8 juillet et continua entre les îles Paros et Naxos le 10 juillet. Cf. : K.M. SETTON, *op. cit.,* p. 163-164 ; P. PICCOLOMINI, « Corrispondenza tra la corte di Roma e l'inquisitore de Malta durante la guerra di Candia (1645-69). Parte I : Anni 1645-51 », *Archivio storico italiano,* quinta serie, 1908, t. XLI, p. 60 ; et aussi : *Avvisi*, nº 152, p. 166-167 (19.09.1651) ; Girolamo BRUSONI, *Istoria dell'ultima guerra fra Veneziani e Turchi nei regni di Candia e Dalmacia dal 1644 al 1671*, Venezia, 1673, p. 238.

[46] Cf. : *Avvisi*, nº 131, p. 155. D'après les informations de « Martino de Turra », envoyées à Rome, la flotte ottomane comptait 24 ou 26 bertoni et 6 galeazze. *Ibid.*, nº 136, p. 161 (23.05.1651).

[47] Cf. notes nº 18-19.

[48] Evliyâ Çelebi, partisan fidèle et historien de Melek Ahmed, considérait que la réforme monétaire était nécessitée par l'obligation d'obtenir les moyens de répondre aux

dans la ville, parmi les habitants de Constantinople, dans tous les quartiers, non seulement dans les quartiers chrétiens, mais aussi turcs, donc, dans chaque quartier. Les résidents, seulement les Turcs, se sont réunis et sont allés chez le vizir comme pour se plaindre. Le vizir Melek Ahmed pacha, par crainte des aghas des *ocak*, les a insultés et les a chassés dehors[49]. Les gens du peuple, tous ensemble, tout de suite ont couru vers le palais du sultan, en criant : « Est-ce que nous avons un seul sultan ou trois et quatre ? ». Le sultan les a calmés avec les mots paisibles, ils furent renvoyés avec la promesse que tout ceci ne les toucherait pas, et [le sultan] a invité au sérail les aghas des *ocak* pour leur parler.

40-45 — Mais les aghas des *ocak* n'ont pas voulu venir et exécuter les ordres du sultan sous le prétexte que le sultan n'est encore qu'un petit enfant de dix ans, et que ses ordres ne sont pas valables jusqu'à ce qu'il parvienne à l'âge de raison, c'est-à-dire adulte, alors il pourra ordonner. Ils se sont trompés enivrés par leur fierté, car les effusions de sang qu'ils ont causées injustement, et leur avidité pour les cadeaux ont dépassé les bornes, et Dieu a voulu les récompenser selon leurs actions.

46-53 — Qu'a fait la vieille *vâlide* sultân, femme du sultan Ahmed ? Elle s'est prise de querelle avec la mère du sultan, la nouvelle *vâlide*[50]. Et comme ils étaient en guerre, la vieille *vâlide* s'unit avec les aghas des *ocak* et ils ont trouvé le moment adéquat pour tuer le sultan et pour le remplacer par son frère[51], sous le prétexte que son frère est plus digne

actions militaires des Cosaques qui avaient assiégé Azak (sur les attaques des Cosaques cf. aussi la lettre de Daniel nº 427 ; *The intimate life of an Ottoman statesman*, p. 77). Evliya Çelebi n'attribue pas au grand vizir la tentative de changer auprès des marchands constantinopolitains l'argent dévalué pour obtenir les sommes nécessaires, ainsi que d'autres machinations, mais aux autres membres du gouvernement, qui auraient persuadé le grand vizir que cette décision était le seul moyen d'aider les *ghazis* à Azak. L'explication d'Evliya Çelebi correspond bien aux informations de Daniel, qui, lui aussi, a nommé parmi « ceux qui accumulent les richesses » en premier lieu les aghas des ocak, et non le vizir. *The intimate life of an Ottoman statesman*, p. 77-79 ; J. von Hammer, *op. cit.*, 1837, t. 2, p. 258, 272. Cf. aussi : *Avvisi*, nº 144, p. 170. La date du début du soulèvement populaire à Constantinople, indiquée par Târîh-i Vecîhî et Mehmed Halîfe est le 2 Ramadan 1061/19.08.1651 (B. Atsiz, *Das osmanische Reich*, p. 39, 114).

[49] Encore une fois il faut souligner la correspondance entre les informations de Daniel et celles d'Evliya Çelebi, qui nous apprend que le vizir, fâché, a battu les représentants des marchands et des artisans, venus chez lui pour chercher justice. Ce comportement provoqua l'émeute du peuple, qui sortit dans les rues porteur d'une demande instante d'exécution de plusieurs dignitaires. Après ces événements, le grand vizir tenta de se concilier le peuple, mais son envoyé Hüseyn Agha, qui devait parler avec les insurgés en son nom, fut grièvement blessé. *The intimate life of an Ottoman statesman*, p. 79, 81. Cf. : J. von Hammer, t. 2, p. 272-273. D'après d'autres sources, les mécontents, ayant parlé avec le vizir, se seraient dirigés chez le moufti Aziz, puis accompagnés de ce dernier, vers le sérail.

[50] Cf. : *Avvisi*, nº 126, 130, p. 148-149, 152.

[51] L'autre fils du sultan Ibrahim, Süleymân. Cf. : Rycaut, *op. cit.*, p. 242.

que lui et plus brave, parce que le sultan est vraiment trop jeune[52]. À cause de cette inimitié, ils voulurent accomplir ceci, et donnèrent, et promirent[53] beaucoup d'argent aux janissaires pour exécuter leur volonté.

53-56 — La jeune *vâlide* avait un eunuque, qui était un homme très fidèle et vaillant dans les entreprises, qu'elle a fait pendant ces journées *kislaragha*[54]. Ils ont aussi changé le vizir et ont mis à ce poste un certain Siyavuş pacha, jeune mais très capable, qui était avant le page du sultan Mourad[55].

57-60 — [Le grand vizir] a commencé tout de suite à examiner les prix fixés dans la ville et les autres choses afin d'exécuter l'ordre du sultan. Les aghas des *ocak*, qui voyaient ses entreprises, se sont mis défini-

[52] τζουράς (l.51), « petit », « infime » dans l'argot de la Grèce du nord ; cf. : τζουρός, serum lactis, petit-lait, ici probablement signifie « blanc-bec » ? (Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Graz, 1958, t. 1-2, col. 1575.). Dans la traduction russe du XVIIe siècle « petit et non rationnel » (« мал и не в смыслю », f. 4 r). Mais Mehmed IV était le fils aîné du sultan Ibrahim et son demi-frère Süleymân devait être plus jeune que lui. Le raisonnement tenu par les aghas des *ocak* — le sultan est trop petit pour gouverner — montre la position de ceux qui étaient au pouvoir et ne voulaient pas laisser l'entourage du jeune sultan et sa mère reprendre les rênes du gouvernement de l'État des mains de la vieille *vâlide* et de ses partisans. Mais l'auteur du texte, comme on peut le supposer, comprend que ce n'est pas le vrai raisonnement, mais juste un prétexte de la part des conspirateurs (προφασίζοντες). Cf. aussi les commentaires plus haut.

[53] ἔταξαν : τάζω. Cf. : Δ. Δημητρακοῦ, *Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*. Ἀθῆναι, 1964, τ. ΙΔ΄, p. 7085.

[54] L'eunuque Süleymân agha devint *kızlar aghası*, c'est-à-dire chef des eunuques noirs.

[55] Le grand vizir fut renvoyé le 21.08.1651 et remplacé par Siyavuş pacha, qui avait été incorporé dans les rangs des pages du sérail et s'était élevé jusqu'à la dignité de σιλαζδαρ (J. von Hammer, *op. cit.*, p. 275). C'était lui qui, d'après Evliya Çelebi, était l'instigateur du soulèvement populaire. Dans cette situation politique très compliquée, la *vâlide* sultân Kösem fit appel à l'agha des janissaires Kara Çavuş auquel le sceau de l'empire fut proposé (*Ibid.*, p. 274). Evliya Çelebi signale que le peuple révolté, et notamment les chefs des corporations des marchands qui furent reçus par le sultan, demandait le remplacement du grand vizir par Siyavuş pacha (*The intimate life of an Ottoman statesman*, p. 81) et était soutenu dans ses demandes par l'eunuque Süleymân agha. Malgré les tensions entre l'ancien grand vizir Melek Ahmed et les tout-puissants représentants du corps des janissaires (tensions sur lesquelles Evliya Çelebi nous informe), et en particulier avec Bektash Agha et l'agha des janissaires, les relations demeuraient bonnes. Le changement du vizir, remplacé par la créature de leurs opposants, provoqua donc leur extrême mécontentement. D'après Evliya Çelebi, ils ne seraient pas même venus pour féliciter Siyavuş pacha de sa nomination (*Ibid.*, p. 79, 88 ; K.M. Setton, *op. cit.,* p. 161, 162). La jeune *vâlide* Tarkhan et son entourage ont su obtenir l'avantage, en profitant du soulèvement des habitants de la capitale ottomane pour concentrer tous les postes importants du gouvernement et du harem entre leurs mains (J. von Hammer, p. 276). Les changements et les « paroles conciliatrices » (J. von Hammer, *op. cit.,* p. 275) ramenèrent la foule des bourgeois constantinopolitains au calme. Mais les aghas des janissaires se trouvaient en danger et ce n'est pas sans raison qu'ils ne voulaient pas se rendre à la convocation, se dépêchant de réaliser leurs projets conformes à leurs intérêts communs et à ceux de la vieille *vâlide*, pour garder le pouvoir.

tivement d'accord avec la *vâlide* et ont nourri[56] les janissaires pour tuer le sultan et après lui le vizir et la mère [du sultan].

60-70 — Ils se sont mis d'accord pour tuer le sultan et le vizir le vendredi, le 22 août[57], à la troisième heure de la nuit. Mais deux *bascheski*[58] de ceux-ci sont tout de suite venus chez le vizir et lui ont dit, qu'il devait immédiatement courir aux palais du sultan et y organiser la garde, parce que tout de suite derrière eux venaient ceux qui allaient tuer lui et le sultan. Il courut immédiatement, avec tout son entourage, au palais, où il trouva la confusion, parce que la vieille *vâlide*, de concert avec les aghas des *ocak*, confiant que ceux-ci aussi entreraient de l'extérieur conformément à leur accord a pris plusieurs des filles de son entourage, habillées en armure, et, à ce moment, donna au sultan du lait bouilli avec du poison, afin qu'il le boive.

71-74 — Mais le sultan était averti qu'il ne fallait pas le boire, et, donc, connaissant l'inimitié qu'elle avait pour sa mère, il ne voulut pas boire. La *vâlide* se fâcha, renversa le lait et attrapa le sultan par la gorge afin de l'étrangler. Mais à ce moment le *kızlar aghası* (mentionné plus

[56] ἐτάγισαν : ταγίζω — « nourrir ». Cf. : Δ. Δημητρακοῦ, *Μέγα λεξικόν*, τ. ΙΔ΄, σ.7084.

[57] D'après Evliya Çelebi le conflit eut lieu le 6 Ramadan 1061/23.08.1651, ce qui correspond exactement à la date donnée par Daniel (*The intimate life of an Ottoman statesman*, p. 89). Les sources ottomanes sont assez brèves dans leurs descriptions des événements cruciaux de ces journées. Târîh-i Vecîhî (et également Mehmed Halîfe) donnent une date plus tardive pour la tentative de meurtre sur le jeune sultan, 16 Ramadan 1061/02.09.1651. Cf. : B. ATSIZ, *Das osmanische Reich*, p. 39-40, 116 ; J. VON HAMMER, p. 277 ; K.M. SETTON, *op. cit.*, p. 165 ; *A History of the Ottoman Empire to 1730. Chapters from The Cambridge History of Islam and The New Cambridge Modern History*, by V.J. PARRY, H. İNALCIK, A.N. KURAT, J.S. BROMLEY, ed. by M.A. COOK, Cambridge, 1976, p. 162 ; St. SHAW *Histoire de l'Empire ottoman*, t. 1, p. 293-294 ; L.P. PEIRCE, *op. cit,* p. 252. Cf. aussi : N.A. SMIRNOV, *Rossija i Turcija v XVI-XVII vv.,* Moscou, 1946, t. 2, p. 104. Le décalage de dix jours apparaît vraisemblablement à cause d'un problème de calendrier. Mais le 6 Ramadan était un mercredi et le 16 Ramadan un samedi (sur la correspondance entre les dates et les jours de la semaine : F.R. UNAT, *Hicrî tarihleri milâdî tarihe çevirme kılavuzu*, Ankara, 1974, p. 72-73. Cf. aussi : *İzahli Osmanli Tarihi Kronolojisi*. 1961, t. 3, p. 417). D'ailleurs, il est probable que Daniel ne se trompait pas et donnait les jours de la semaine correspondant exactement aux dates, et la conversion des dates s'accorde avec le vieux calendrier julien maintenu au sein de l'église orthodoxe. Si l'on tient compte du jour de la semaine (le 6 Ramadan étant un mercredi et non un vendredi ou un samedi), on peut envisager que la date du conflit était effectivement le 16 Ramadan 1061, donc, le samedi 2 septembre d'après le calendrier grégorien ou le samedi 23 août d'après le calendrier julien. La date donnée par l'auteur de la lettre, le 22 août, présente, en effet, un décalage d'un jour par rapport aux dates données par les sources ottomanes. On peut supposer que la tentative d'une révolution de palais se rapportait bien au vendredi, mais il s'agit de la nuit du vendredi 22 août au samedi 23 août (les événements ont eu lieu « à la troisième heure de la nuit ») ou du 1 au 2 septembre d'après le calendrier grégorien.

[58] Dans le texte grec παλεῆ, qui veut signifier « anciens », probablement, désigne *« bascheski »*, les anciens des janissaires.

haut) et le *salahdar* sont arrivés et l'ont avec peine sauvé des mains de celle-ci.

75-82 — Le vizir est arrivé à ce moment, et le sultan, en pleurant, a dit « Sauve-moi, parce que ma grand-mère a voulu m'étrangler »[59]. Le vizir, qui connaissait les nouvelles relatives à la situation à l'extérieur, trouva tout de suite la *vâlide* et il l'étrangla. Puis il arma les pages, ferma les portes du sérail et mit en prison le *bostandji badi*, qu'il étrangla le lendemain matin, et, la même nuit, il nomma un autre *bostandji badi*. Il arma tous les bostanji et toute la nuit il battit et tua les eunuques et les filles qui étaient avec la vieille *vâlide*, et ceux qui restèrent en vie furent exilés à Eski sarai.

82-89 — Après quoi, toute la nuit jusqu'à l'aube [le vizir] rassembla les *bostandji* qui restaient et les pages, les arma et plaça des canons (?) sur les murs du *divan* : ainsi, il faisait la garde[60]. Et les ennemis de l'extérieur — les aghas des *ocak* — ont accouru à la troisième heure de la nuit avec les janissaires au palais du vizir, où ils n'ont trouvé personne. Après ils ont couru au palais du sultan où ils ont trouvé les portes fermées, alors qu'ils avaient un accord avec le *bostandji badi* pour que les portes restent ouvertes. Et sans savoir ce que les gens qui étaient à l'intérieur étaient en train de faire, ils restèrent inactifs et s'en allèrent.

fol.3. 1-5 — Le lendemain matin les portes du *divan* ayant été ouvertes et l'étendard de leur prophète[61] ayant été hissé, on lança l'appel suivant : « Que tous ceux qui sont Turcs[62], viennent se soumettre à l'étendard » ; et tous les citadins y allèrent avec les armes[63]. Les aghas

[59] D'après les sources utilisées par J. von Hammer, les mots du jeune sultan, présenté par Daniel comme un petit enfant terrifié, étaient beaucoup plus énergiques : « Mon *lala*, tu sais tout ; sers-moi fidèlement, afin que les traîtres aient leur récompense ». (J. VON HAMMER, *op. cit.,* p. 281). Par contre, le comte Rycaut présente la scène différemment. Il ne connaît pas l'épisode de l'empoisonnement de Mehmed, et le cours des événements est donc très différent : le jeune sultan, réveillé par le vizir et l'eunuque crie, terrifié, « Lala, Lala, Kurtar beni », « Mon Gouverneur, sauvez-moi ! » (RYCAUT, *op. cit.*, p. 245-246).

[60] Τὰ τιχόκαμρα τοῦ τιβανίου, probablement les bâtiments autour du Divan Yeri Meydanı, où siégeait le gouvernement (W. MÜLLER-WIENER, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion — Konstantinupolis — Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, unter mitarb. Von R. und W. SCHIELE, Tübingen, 1977, p. 497). Traduction du turc. *meydan :* « place, salle » ; *yer* : « endroit, lieu » avec « τοῖχος » et « κάμαρα » (?) — les murs et les pièces ?

[61] Le drapeau du Prophète était l'un des attributs du pouvoir des sultans ottomans. Daniel ne raconte rien sur les événements qui ont abouti à la tentative de réunion des Musulmans autour du drapeau. Ceci est assez significatif et pourrait montrer son intention de ne raconter que les événements qu'il connaissait bien. D'après J. von Hammer, c'était Hanefizade qui, espérant devenir mufti, a proposé de déployer l'étendard du Prophète pour réunir autour de celui-ci tous les Musulmans fidèles (J. VON HAMMER, *op. cit.,* p. 282). Cf. aussi : Mehmed Halîfe, dans B. ATSIZ, *op. cit,* p.117 ; P. RYCAUT, *op. cit.*, t. 1, p. 255.

[62] L'auteur évidemment voulait dire « Musulmans ».

[63] D'après Rycaut « non seulement les jeunes gens et ceux qui étaient en état de combattre, mais les malades mêmes, les vieillards et les femmes se crurent obligés de courir pour la défense de cette Bannière sacrée » : P. RYCAUT, *op. cit.*, t. 1, p. 255.

des *ocak* rassemblèrent les janissaires et retinrent le mufti et les *kadıaskers* à Etmeidani[64].

5-13 — Le sultan envoya un *hatt-i cherif* pour les faire venir aussi au drapeau, mais ils ne voulaient pas, comptant sur les janissaires. Les portes de la ville étaient fermées et personne ne peut décrire les troubles qui s'y sont déroulés : d'un côté couraient les janissaires en armes, de l'autre côté les citadins armés, y compris les Chrétiens, également armés[65], qui couraient pour aider le sultan, parce que d'après un deuxième et un troisième *hatt-i cherif*, ceux qui possédaient des armes devaient courir au palais du sultan. Donc, tous y vinrent, et à ceux qui étaient venus sans armes, les *baltadji* donnèrent comme armes des bâtons[66].

13-16 — Enfin, quand le vizir et le sultan ont vu que les aghas des *ocak* ne se soumettaient pas aux ordres du sultan, et ont appris que le mufti et les *kadıaskers* étaient là-bas, ils ont immédiatement envoyé pour faire appeler un ancien mufti de la famille Mouftogli, qui se nommait Tchelebi efendi, et l'ont fait mufti, et de même ils ont changé le *kadıasker*[67].

17-22 — Après quoi [le mufti] signa une *fatwa* qui disait « celui qui ne viendra pas se soumettre sous la bannière du Prophète sera tenu pour un infidèle et sa femme séparée de lui »[68]. Puis ils envoyèrent un *kapidjibachi* avec un *hatt-i cherif* et la *fatwa*, et il alla à cheval là où étaient concentrés les janissaires armés, et s'étant mis face à eux sans descendre, il donna lecture du *hatt-i cherif* et de la *fatwa*, après quoi il partit, parce qu'il avait peur d'être tué, car ils étaient là, armés et prêts pour la guerre.

[64] Etmeydanı, l'endroit où se trouvaient les casernes des janissaires (W. MÜLLER-WIENER, *op. cit.* S. 32). Cf. : J. VON HAMMER, *op. cit.*, p. 282.

[65] P. RYCAUT, *op. cit.*, t. 1, p. 249 : pour augmenter le nombre des défenseurs du trône les Chrétiens pouvaient être engagés pour porter les armes et même être libérés du *kharadj*.

[66] Le mot grec du texte « εἶστόξιλα / « ἱστόξυλον »(?) — « mât de bateau » (?). Cf. : Δ. Δημητρακοῦ, Μέγα λεξικόν τ. ζ΄, Αθῆναι, 1964, σ.3479-3480.

[67] D'après les sources de J. von Hammer, beaucoup des *oulémas* s'étaient rendus au sérail pour prendre part à la résolution d'un problème important — qui serait le successeur de mufti rebelle. Après beaucoup de discussions, la dignité du mufti fut donnée à Ebousaïd, fils du mufti Esaad et petit-fils du mufti Seadeddin — créature de l'eunuque Süleymân Agha et de la *vâlide* sultân Tarkhan (J. VON HAMMER, *op. cit.*, p. 283). En même temps, on nomma les *kadıaskers* — grands juges de Roumélie et d'Anatolie (les postes furent donnés à Hanefizade et à Khodjazadé). D'après Daniel, les représentants du pouvoir central tentèrent de se mettre d'accord avec l'ancien juge. Le nom du « mufti rebelle » (qui devint un célèbre historien) était Karatchelebizadé Aziz-Efendi (J. VON HAMMER, *op. cit.*, p. 270), il est probable que Daniel se trompe sur le nom du mufti.

[68] P. RYCAUT, *op. cit.*, t. 1, p. 256. Dans sa citation de la *fatwa* Daniel essaye de translittérer les mots turcs avec les caractères grecs. Cf. la liste des mots et termes turcs plus bas.

22-28 — Quand ils eurent écouté le *hatt-i cherif* et la *fatwa*, ils commencèrent à réfléchir : « si nous n'y allons pas, nous sommes infidèles à cause de deux ou trois personnes ». Donc, ils jetèrent leurs armes et coururent vers le palais, vers leur drapeau. Les aghas des *odjak*, ayant entendu que les citadins armés s'étaient rassemblés, donnèrent l'ordre aux quelques *tchorbadji*, de préparer les janissaires pour le combat, mais ceux-ci leur répondirent que les janissaires, eux aussi avaient couru vers le sultan[69].

28-35 — Et eux, tête basse, demeurèrent paralysés[70] et se retrouvèrent avec seulement 27 *oda* à ne pas les avoir abandonnés, mais nombre de *odabachi* et de *tchorbaji* avaient été renvoyés[71]. Finalement les aghas n'ont abouti à rien et se sont enfuis dans leurs palais. Ils furent renvoyés tout de suite de leurs postes, et on leur donna des *pachaliques*, en ayant le but de les tuer, parce que tant qu'ils demeuraient aghas des *ocak*, il était impossible de les tuer sans déplaire aux janissaires. Donc, l'agha des janissaires fut nommé *beylerbey* de Bosnie, *kehaja bey* devint *bey* de Temesvár, et Bektach agha — pasha de Bursa[72].

35-43 — Bektash agha s'enfuit immédiatement de la ville pour aller à son *tchiftlik*, où il se cacha. Mais tout de suite on envoya des hommes à sa recherche et on le trouva pour l'emmener au *divan*, et on lui coupa la tête[73]. On trouva au nombre de ses biens plus de mille bourses. *Kehaja bey*, quand il apprit qu'on avait tué Bektash agha, voulut avec un certain nombre de ses hommes s'enfuir en Albanie pour se sauver sous le prétexte d'y aller occuper la charge qu'on lui avait donnée. Mais des hommes furent envoyés à sa poursuite, l'attrapèrent et sa tête aussi fut apportée [au divan], ainsi que la tête de l'agha des janissaires qui fut également coupée.

43-55 — Le 27 août la tête de Bektash agha fut coupée, celle de l'agha des janissaires, le 4 septembre[74]. Le 7 septembre, dimanche, le

[69] J. VON HAMMER, *op. cit.*, p. 284.

[70] ξηρός : E. Κριαρᾶς, *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας, 1100-1669*, τ. ιβ ΄, Θεσσαλονίκη, 1993, σ.126.

[71] « μαζίλιδες » — « μαζίλης » : E. Κριαρᾶς, *Λεξικό,* 1985. τ. θ΄, σ.278.

[72] D'après Evliya Çelebi, Bektash Agha a reçu le *sandjak* de Bursa, l'agha des janissaires Kara Çavuş — Erzurum (d'après les sources de J. von Hammer et d'après Târîh-i Vecîhî (B. ATSIZ, *op. cit*, p. 41) — le gouvernement de Temesvár), le *kul-kethüdasi Tchelebi* agha a obtenu aussi le gouvernement d'un *sandjak*, mais Evliya omet le nom du lieu (d'après J. von Hammer, il a reçu le gouvernement de Bosnie). Mais très peu de temps après, les dignitaires des janissaires furent exécutés et leurs biens confisqués. Cf. : J. VON HAMMER, *op. cit.*, p. 285 ; B. ATSIZ, *op. cit*, p. 41 ; *The intimate life of an Ottoman statesman*, p. 89 ; K.M. SETTON, *op. cit.*, p. 166. D'après Rycaut, les nominations eurent lieu pour amener les chefs des janissaires à s'obstiner dans la défense de leur cause, alors que presque tous leurs partisans les avaient abandonnés : P. RYCAUT, *op. cit.*, t. 1, p. 255.

[73] Cf. : L.V. THOMAS, ed. N. Itzkowitz, *A study of Naima*, N.Y., 1972, p. 15. D'après Rycaut, Bektashagha se cacha chez un pauvre homme, travesti en Albanais, mais il fut découvert, emmené au sérail et étranglé : P. RYCAUT, *op. cit.*, t.1, p. 257.

[74] D'après les sources ottomanes, l'agha des janissaires fut exécuté en présence du sultan et fut enseveli dans la mosquée d'Émir-Boukhara le 28 Ramadan 1061/14 sep-

baïram a commencé, et le même jour on a apporté la tête de *kehaya bey*[75]. Le sultan se calma jusqu'à aujourd'hui, mais à cause de la crainte qu'il avait eue des janissaires lorsqu'ils avaient étranglé son père et de nouveau quand ils commirent cet attentat contre lui, il ne voulait les voir[76]. À la fête de baïram, selon la coutume, il s'est rendu pour la prière à Sainte Sophie, et quand il a vu les janissaires faisant la parade, il les a fait chasser par les mots : « Dehors, les infidèles »[77]. Et une autre fois, il fit de même, quand il entra dans Eski sultan Mehmed[78] pour la prière. Les janissaires étaient dans l'abattement et ne savaient pas quoi faire, parce que leurs chefs, qui avaient vu la façon dont ces aghas des *ocak* si riches avaient été tués, n'osaient rien entreprendre.

55-66 — À ce moment certaines personnes, l'une nommée Hasan agha et l'autre İpchir pasha se sont révoltées en Anatolie[79]. Ils ont rallié à leur cause d'autres *beylerbeus* et troupes, et avec les *sipahis*, ils ont commis beaucoup d'excès. Après quoi, le vizir Siyavuş pacha les a calmés aussi en accomplissant nombre d'exploits. Mais après il ne fut pas apprécié qu'il commence à se disputer avec *kızlar aghası*, et sous le prétexte qu'il avait retenu pour lui les biens des aghas des *odjak*, il fut renvoyé le lundi, le 20 octobre, et il fut exilé à Malghara[80]. On a voulu l'assassiner, mais quand même tous unanimement avaient de la compassion pour lui parce que c'était un homme habile et juste avec les pauvres. On lui donna la Bosnie à gouverner et à sa place on nomma un certain Gürcü Mehmed pacha, homme très stupide[81].

tembre 1651 (d'après le calendrier grégorien). *Le koulkiaya*, apprit les exécutions à Malghara, et essaya de fuir à Feredjik et à Orkhanssou, où il fut rattrapé. Sa tête fut envoyée à Constantinople. Cf. : J. VON HAMMER, *op. cit.,* p. 288 ; P. RYCAUT, *op. cit.*, t.1, p. 258.

[75] La date de baïram d'après J. von Hammer est le 1er Şevval 1061/17 septembre 1651 (d'après le calendrier grégorien) (J. VON HAMMER, p. 291).

[76] δλότεπα : δλοτρόπως (=δλοτελῶς, δλότελα) ? Cf. : Δ. Δημητρακοῦ, *Μέγα λεξικόν*, τ. ί, 1964. Σ.5107.

[77] Probablement : « git dışarı kefereler » ou « giterolsun keferler » (turc.).

[78] L'ancienne mosquée du sultan Mehmed — Fatih Camii, où se trouve le mausolée de Mehmed II le Conquérant. W. MÜLLER-WIENER, *op. cit.* S. 405-411.

[79] J.P. LAUT, *Materialen zu Evliya Çelebi. Bd. II. A Guide to the Seyahat-name of Evliya Çelebi.* Bibliographie raisonnée von R. DANKOFF, K. KREISER. Wiesbaden, 1992, p. 38 : Cette révolte d'après Evliya Çelebi est à dater du commencement d'août 1651. Cf. : J. VON HAMMER, *op. cit.,* p. 300, 303-304 ; *Avvisi*, nº 142, p. 167-168 (19.09.1651). Le récit le plus détaillé sur la révolte en Anatolie se trouve également dans la précédente lettre de Daniel (nº 427).

[80] Cf. B. ATSIZ, *op. cit,* p. 43.

[81] À cause de sa rivalité avec le *kızlar aghası* Süleymân, Siyavuş pacha fut accusé d'avoir retenu cinq cents bourses lors de la confiscation des biens des aghas des janissaires. Le vizir fut emprisonné, puis envoyé en exil à Malkara en Thrace. J. VON HAMMER, *op. cit.,* p. 293-294. Les ambitions de l'eunuque, qui ne voulait pas partager le pouvoir avec qui que ce soit d'autre, ont amené à la nomination d'un vizir qui était entièrement entre ses mains, et la candidature du vieillard Gürcü Mehmed pacha répondait le mieux possible à cette condition. Ses inquiétudes à propos de la proposition du *kehaya* de la

66-72 — Tous ces désordres ont eu lieu chez les Agarènes, et bien plus encore, de telle sorte qu'il est impossible pour quiconque d'en rendre compte, parce qu'ils recherchent tous les prétextes pour s'enrichir. Ils ont trouvé quelques Francs, qui habitaient ici et étaient mariés, et parmi eux, ils en ont emprisonné un certain nombre et les ont torturés comme espions. Ceux qui avaient les moyens[82], ont versé soit mille *guruches*, soit deux milles pour se libérer, et ceux qui n'avaient pas d'argent sont restés en prison injustement.

72-79 — À cause d'eux ils ont scellé nos églises à Galata et ils n'ont laissé celles-ci ouvrir de nouveau qu'après un versement. Et le patriarche[83] se cacha il y a un mois dans l'inquiétude[84] et donnait aux vizirs des *pechkech*[85], des bourses, de l'argent. Dans ces conditions, nous, les chrétiens [originaires] de la mer Blanche [i.e. mer Egée], qui nous trouvons ici, sommes ruinés : en effet, les chrétiens qui habitent dans les îles du Dodecanèse sont partout pillés ; ils payent et aux Turcs et aux Francs. Un grand malheur tombe sur les chrétiens, et seul le Dieu très bon nous donne sa grâce jusqu'à la fin.

f.4. 1-9 — À propos de leur flotte : après qu'elle a été attaquée par les Francs, ils sont partis à Rhodes[86], où ils ont préparé 22 kadirgas chargées commandées par le fils du *kapudan pacha*. Et partis de là, ils ont avancé en cachette jusqu'à la Crète, à la Canée, où ils ont débarqué un certain nombre de janissaires et de moyens, mais là, ils ont trouvé un grand désordre, opposant les janissaires et Deli Husein pasha, qu'ils n'ont réussi qu'à grand-peine à calmer. Quelques janissaires furent renvoyés à Constantinople, et 900 autres janissaires furent expédiés sur 11 kadırgas, à Chio, mercredi 1er octobre, afin qu'ils soient transférés ensuite (à la Canée).

9-15 — Nous n'avons pas réussi à savoir s'ils ont été transférés, parce que le même jour la nouvelle est arrivée que le *kapudan* était à Chio avec les bateaux, et un jour il leva l'ancre et il est allé à Rhodes pour y prendre les kalyons qui y restaient, afin de les emmener à Constantinople. Et le jour suivant, la flotte des Francs est arrivée à Chio, et les Francs étaient préoccupés par le fait de ne pas les y trouver, à la suite de

vâlide Tarkhan, l'architecte Kasım, de donner le sceau à Mehmed Köprülü (ainsi que le projet de le faire vizir adjoint du grand vizir Gürcü Mehmed) ont ammené l'exil immédiat de cet éminent prétendant, devenu grand vizir seulement en 1656-1661. J. von Hammer, *op. cit.,* p. 293, 295 ; K.M. Setton, *op. cit.,* p. 167-168.

82 ὅσι ἦχαν το μόδο τους : ital. modo — « moyen ».

83 Le deuxième patriarchat de Ioannice II : commencement juin 1651-moitié juin 1652.

84 πεζερίζοντας — μπεζερίζω : Δ. Δημητρακοῦ, *Μέγα λεξικόν*, 1978, τ. θ΄, σ.4782.

85 « cadeaux » : G. Veinstein, « Les provinces balkaniques (1606-1774) », dans *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 290.

86 Il s'agit d'une bataille près de Paros le 10 juin 1651 : K.M. Setton, *op. cit.,* p. 164.

quoi, ils sont allés en face à Çeşme, où il y avait des bateaux chargés, dont ils se sont emparés.

15-24 — Après ils sont allés à Samos, où ils ont pris aux chrétiens 9 mille *guruches*[87], et à Kuşadası, où ils ont pris plusieurs bateaux, chargés de raisins et d'épices, dont ils ont saisi d'énormes quantités, qu'ils ont mises sur leurs bateaux. Ensuite, ils sont allés à Kos et ont dévasté là le vieux quartier. On dit que les Francs se sont attardés dehors dans le bourg, dans les maisons des chrétiens, et certains Francs ont bu du vin. Le *kapudan pacha*, qui a su cela, a envoyé son fils avec les bateaux et avec toute l'armée, qui a approché secrètement de l'autre côté de l'île, et est tombée sur les Francs. Plusieurs d'entre-eux furent tués et jusqu'à 300 capturés vivants.

24-29 — Tout ceci n'est pas encore sûr, ils se vantent seulement, car la route est fermée et aucun bateau ne vient dans ces parages. Nous savons que le *kapudan* est à Rhodes et [la flotte] franque en face, à Léros. Et ils ne laissent pas passer un bateau même s'il avait des ailes. Si seulement les Francs étaient fatigués de monter la garde et [décidaient] de s'en aller en raison de l'hiver, le *kapudan pacha* pourrait revenir à Constantinople avec la flotte[88].

29-35 — Voilà les [nouvelles] jusqu'à aujourd'hui, le 20 novembre, et après si quelque chose se passe, nous te le communiquerons comme ton humble serviteur. Mais, à genoux, je prie ta grande royauté de ne pas nous priver de ta grâce, car il ne nous est pas loisible de poser notre tête, si ce n'est sur ta grande royauté. Que le Dieu très bon te récompense dans le monde présent et au centuple dans celui à venir[89].

35-43 — Que ta grande royauté sache que nous voulions envoyer cette lettre par l'intermédiaire de Thomas Ivanovich[90]. Mais le *voïvode*

[87] Après la victoire, le *capitan general da mar* Leonardo Foscolo, qui avait remplacé Alvise Mocenigo au milieu du septembre de 1651, pilla les îles de l'Archipel. K.M. SETTON, *op. cit.,* p. 164.

[88] Le *kapudan pacha* Hozam Ali revint effectivement à Constantinople avec 22 kalyons, 5 bateaux (?) et 5 mahones (galleasses). K.M. SETTON, *op. cit.*, p. 164.

[89] Math. 19.29; Math. 8.20-21; Lu. 9.58.

[90] L'envoyé que Daniel envisageait d'utiliser initialement pour porter la lettre, Thomas Ivanovitch (Thomas Ivanov, Thomas Bobalaris), était un marchand grec qui faisait souvent des voyages d'affaires à Moscou, dont on connaît le déroulement d'après les documents des fonds russes et qui convoyait souvent les chartes des patriarches ou les lettres confidentielles sur les événements survenant à Constantinople (cf. : f.52-2, n° 355 (nov. 1649); 372 (août 1650); n° 375 (sept. 1650); n° 472 (nov. 1652); n° 571; f. 52-1, n° 1. 03.11.1640; n° 12. 15.06.1641; n° 21. 25.01.1645; n° 31, mai 1648; n° 8. 20.11.1650; n° 16. 15.12.1652; n° 13. 29.04.1655; n° 26. 19.04.1660. Cf. aussi: *Ibid.* n° 12. 17.02.1657. Il était lui-même correspondant du tsar russe. On connaît quelques lettres grecques et certaines traductions russes des originaux perdus (cf. : f. 52-2, n° 538 (09.05.1655); n° 571 (08.01.1657); n° 599 (20.03.1660); f. 89-1, n° 1 (21.08.1653). Dans l'une des chartes du patriarche œcuménique Paisios, Thomas est recommandé comme un homme capable de donner les renseignements que le patriarche n'a pas pu confier au papier (n° 521. 29.08.1654).

Vasile[91] est entré en conflit avec les serviteurs de ta royauté, avec les marchands, parce que certaines gens, qui n'ont pas peur de Dieu, lui ont rapporté que l'on écrirait des lettres contre lui[92]. Il s'est saisi de certains d'entre eux et aux uns il a décacheté leurs lettres, tandis qu'aux autres il a infligé la prison et retenu leurs biens. Donc, ayant peur qu'il ne subisse la même chose, nous envoyons à sa place son cousin, Ivan Nicolajevich[93], avec cette lettre ; accueillez-le et traitez-le [comme Thomas]. Quand nous en saurons plus et si [Thomas] n'a pas peur, il viendra soit par là [= par la Moldavie], soit par la Crimée pour arriver comme ton fidèle serviteur.

44-50 — Que Dieu conserve [ta royauté] sur son très haut trône jusqu'à une extrême vieillesse et que ses ennemis soient à ses pieds[94]. Amen, amen, amen. Mercredi 19 novembre [1651]. Rédigée par moi, ton humble serviteur, l'archevêque de Thessalie. Que le lecteur comprenne[95].

APPENDICE

Liste des équivalents pour les termes et pour les mots turcs, utilisés par l'interprète russe, et explication des plus importantes confusions terminologiques :

ἡ Φράκη (f. 2er. l.20 etc.) — « немцы » (f. 52-1, nº 14 (19.03.7160/1652), l.2 etc.) — « Francs » (i.e. « Vénitiens »). Dans la traduction russe est utilisé le terme commun pour les étrangers occidentaux (Catholiques).

[91] Le *voïvode* de Moldavie Vasil Lupu (1634-1653).

[92] Sur la crainte des marchands grecs de se faire saisir des lettres compromettantes, cf. aussi la lettre : f. 52-2, nº 353.

[93] Le choix de cet envoyé par le métropolite Daniel n'était pas fortuit, car Ivan Nicolajevich (Ivan Nicolaev) était aussi le messager des patriarches orientaux et des autres « agents » russes (parmi ceux qui ont eu recours à ses services, on relève le plus téméraire et éminent des « informateurs » de Constantinople, Ivan Petrov Tafrali (f. 52-1, nº 10. 05.03.1640 ; nº 6. 18.11.1641), le patriarche de Jérusalem Paisios (f. 52-2, nº 264. 21.09.1645), et un certain nombre d'autres. Cf. aussi : f. 52-1, nº 23. 07.02.1651 ; nº 14. 19.03.1652 ; nº 20. janvier 1653 ; nº 17. 31.05.1654). Le patriarche de Constantinople Paisios le considérait comme un serviteur très fidèle du tsar russe (f. 52-2, nº 535. 01.03.1655). Probablement, avec la lettre publiée ici, Ivan Nicolaev a transmis un autre document, la charte du monastère de l'Assomption à Acritas (f. 52-2, nº 422. 06.12.1651, cf. aussi nº nº 401, 433 (1651)), où le métropolite Daniel résida quelque temps, et pour lequel il demanda l'aumône lors de sa visite à Moscou dans sa supplique présentée à Alexis Mikhailovich. (On peut identifier ce monastère, probablement, avec celui de la Vierge Panagia : R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 56 ; *Idem.* « Autour du cap Acritas. Étude historique et topographique », *Écho d'Orient*, t. 26, nº 147, juillet-sept. 1927, p. 294).

[94] Cf. plus haut.

[95] ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — Mat. 24. 15-16 ; Mar. 13. 14. Citation du sermon sur la montagne avec la référence au prophète Daniel.

ὁ καπετάνος (l.21) — « капитан » (f. 2r) — turc. kapudan pasha, commandant d'une flotte. L'interprète russe donne la translittération du terme, répandu dans les textes de l'époque (« capitaine »).

ἢ ὀτζὰ ἀγάδες · ὁ γιἀνιτζάραγας, ὁ κεχὰγιἄπεγης κ(αὶ) Πὲκτάσαγας (l.28-29) — « ближние люди, очак ага, янычанской паша, и кегкая бей, и Бекъташ ага » (f. 3 r) — Translittéré en russe. L'interprète explique que les aghas des *ocak*, etc. sont « les proches ».

ἄσπρα, τὰ ὀπία ἒξαζαν το δράμη ἄσπρα τέσερα (l.32)- « и тем деньгам цена золотник по 4 де(нег) » (f. 3 r). L'interprète russe utilise toujours le système monétaire russe comme équivalent de celui qui existait au sein de l'Empire ottoman, en traduisant « aspre » par « den'ga », etc. (cf. aussi plus bas).

εἶς τους μαχαλάδες (l.34) — « по всем слободам » (f. 3 r) — turc. mahalle — « quartier ». Correct dans la traduction russe.

σεχηρλήδες (l.35, cf. aussi f. 3 r. l.3, 26), « турские ратные люди » (f. 3 r, 8 r, 10r) — turc. şehirli — « citadin ». Dans la traduction russe, on trouve « les militaires turcs », signe évident d'une confusion avec σεφέρια (cf. : f. 4, l.57 / trad. russ. f. 13).

σαράγι (l.40 etc.) — « царской двор » (f. 4 r) — turc. saray. Dans la traduction russe, « palais royal ».

ἕος να γένη ἀκλι, παλῆς, γίουν, τῆς ἡλικύας (l.43) — « а коли де взмужет » (f. 4 r) — turc. aklî — « rationnel ». Dans la traduction russe, omis.

ὑ παλεὰ βαλετὲ τοῦ σουλτάνου, τοῦ σουλτὰν 'Αχουμέτι ἡ γινέκα — (l.46) « старая царица, салтан Ахметева жена » (f. 4 r). Dans la traduction russe *vâlide sultân* (mère du sultan) est traduite par « tsarine ».

κῆσλάραγα (l.54) — « бояриномъ девичьим » (f. 5 r, cf. plus bas « девичей паша ».) — turc. kızlar aghası. Dans la traduction russe le « boyar des filles ».

τζιράκη ὁπου ἦταν τοῦ σουλτὰν Μ/ου/ράτη. (l.56) — « что был при салтане Мурате в комнате » (f. 5 r) — turc. çırak — « apprenti, élève », cf. plus haut. La traduction russe donne la description de la fonction du page « il était dans la chambre auprès du sultan Mourad ».

τα νάρκηα (l.57) — « про цену о всяком сьестном товаре » — turc. narh (f. 5 r) — « prix maximum des marchandises fixé officiellement ; taxation ; prix imposé ». Cf. : E. Κριαράς, *Λεξικό*. Θεσσαλονίκη, 1990, τ.ΙΑ΄, σ.204. Cf. : R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII*[e] *siècle*. Paris, 1962, p. 323-329. Correct dans la traduction russe.

δίο παλεῆ ἀπὸ ἀνάμεσά τους (l.62-63)- « из них же два человека старых ближних людей » (f.5 r) — La traduction russe donne la traduction correcte pour les « anciens », mais il s'agit, probablement, des « bascheski », anciens des janissaires.

κητάξετε τοτε ταρίκη σας (l.64) — « промышлял делом своим » (f. 5 r) — turc. tarik — « chemin » où tarih — « histoire, date du temps précis ». Cf. aussi plus bas l.84. Expression ?

τζεπέδες (l.69) — « в латах и доспехах » (f. 7 r) — turc. cebe — « armure ». Correct dans la traduction russe.

ὁ σιλικτάρις (l.74) — « силихтар » (f. 7 r). — *silâhdâr*, officier de l'entourage du sultan. Translittéré en russe.

τὰ ἥτζογλάνια (l.78, cf. : l.83 plus bas : ἄτογλάνιδες, traduit autrement) — « жильцом царева двора » (f. 7 r) — turc. itch oglani (*ic oğlanı*), pages au palais. Pour la traduction russe cf. : *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Moscou, 1978, t. 5, p. 110 : « жилец » — « personne qui sert le tsar personnellement », cf. : V.Dal', *Tolkovyj slovar' zivogo velikorusskogo jazyka*, Moscou, S.-Péterbourg, 1903, t. 1, p. 1347 : « garçon, qui sert », « habitant ».

ποστατζίπαση (l.79) — « садового пашу » (f. 7 r, f. 8 r : « первым садовным пашею ») — turc. bostandji (bostancı), gardiens extérieurs de palais. La traduction russe est littérale : « pasha-jardinier ».

ποστατζήδες (l.80) — « садовником » (f. 7 r) — turc. bostandji (bostancı). Traduction russe : « jardiniers ».

εἶς τὸ 'Ε/σ/κῆσαράγι (l.82) — « на старой на царев двор » (f. 8 r) — Eski saray. Dans la traduction russe, « ancien palais du tsar ».

ποστατζίδες κ(αὶ) ἄτογλάνιδες (l.83) — « садовников и конюхов » (f. 8 r). turc. bostandji (bostancı) ; itch oglani (içoğlanı). Dans la traduction russe « jardiniers et écuyers ».

λοῦπάρδες εἶς τὰ τιχόκαμρα τοῦ τιβανίου (l.83-84) — « по городовой стене пушки около салтанова двора » (f. 8 r) — turc. « divan » signifie ici « la chancellerie impériale ». Dans la traduction russe « ils ont mis les canons près de la cour du sultan ».

τοῦ προφίτη τους το σατζάκη (f. 3 r, l.1-2) — « пророка своего знамя » (f. 8 r). Sandjak (sancak), c'est-à-dire le drapeau du Prophète. Traduction russe littéraire.

το μ/ου/φτῆς κ(αὶ) τοὺς καζασκέριδες εἶς τὸ Ἕτμεγτάνι (l.4-5) — « муфтея и казоскерев на Конскую площадь » (f. 9 r). L'interprète russe laisse les titres de « müfti » et de « kâdîasker » comme termes translittérés, et par contre, pour Etmeydanı, donne la traduction : « place des chevaux » qui n'est pas correcte. En réalité c'est « la place de la viande » : l'interprète a confondu « Etmeydani » avec « Atmeydani ».

χάτι σερίφη (l.5) — « наказ » (f. 9 r)- turc. hatt-i şerif (cf. aussi les autres variantes de l'orthographe du mot plus bas). Dans la traduction russe « l'ordre ».

ἡ παλτατζίδες (l.12) — « садовники » (f. 9 r) — baltadji (baltacı), les gardiens du sultan et du harem. Traduction russe : « jardiniers ».

κεντῆ κιαφὴρ ἀβρετην τὲ πὸς (l.18) — « и тот да будет веры их чюжд и от жены врознь » (f. 10 r) — Probablement : « kendi kâfir » — Kendi — « lui même », kâfir — « infidèle », « avratın boş » : avrat — « femme, épouse » ; boş — formule de séparation avec la femme. Traduction russe correcte.

καπιτζιπάσι (l.18) — « капычейского голову » (f. 10 r). Traduction russe littéraire car elle donne la translittération de « kapıci » et la traduction du « baş » — « tête ».

με χάτι σερίφη κ(αὶ) με τὸ φετιφὰ (l.19) — « с наказом из уложенья их бусурманской веры » (f. 10 r) — turc. *hatt-i şerif* et *fetva*. Dans la traduction russe : « avec l'ordre du code de leur foi mahométane ».

κηἀφίριδες (l.24) — « отметниками » (f. 10 r) — turc. kâfir. Cf. plus haut. « Отметник » — « apostat, traitre » (*Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Moscou, 1987, t.13, p. 274 ; V.Dal', *op. cit.*, 1905, t. 2, p. 1911).

τζορβατζίδες (l.26) — « головам » (f. 10 r) — *çorbajı*, les chefs des *orta (oda)* dans le corps des janissaires. La traduction russe : « chefs, fonctionnaires » (*Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Moscou, 1977, t. 4, p. 63).

ὀτάδες (l.29) — « приказов » (f. 11 r) — *orta (oda)*, les casernes des janissaires, le régiment des janissaires. Traduction russe : « régiment » (*Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.,* Moscou, 1994, t. 19, p. 169-170).

ὀτάπασίδες κ(αὶ) τζορβατζίδες (l.30) — « голов, и сотников, и пятидесятников, и десятников » (f. 11 r) — (cf. plus haut). Probablement, ne comprenant pas bien le sens des termes désignant les fonctions différentes des officiers des janissaires, l'interprète russe a décidé de mettre dans le texte de sa traduction plusieurs titres de l'armée russe de l'époque, désignant les officiers qui commandent les régiments de cent, cinquante et dix subalternes.

πασαλίκηα (l.32) — « пашинство » (f. 11 r) — paşalık. Translittéré en russe.

τὸν γιἀνιτζάραγα Πόσνα πελερπεγῆ, τὸν κεχαγιᾶπεῆ Κημησφὰρ πεγι, κ(αὶ) τὸν Πεκτάσαγα Προύσα πασασὶ (l.34-35) — « боярина их янычанского учинили в Босне пашею, а дворецкаго ево Кимисвар бей, а Бекташ агу в Брусе пашою » (f. 11 r). La traduction russe donne comme équivalents pour agha des janissaires — « boyar de janissaires » ; pour beylerbey — « *pacha* », pour *bey* —; et pour kehaya bey — « dvorezkij », que veut dire « intendant », « fonctionnaire, responsable pour l'administration » (*Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.,* t.4, p. 192).

εἶς το τζεφτιλῆκι (l. 36) — « в вотчине » (f. 11 r) — turc. *tchiftlik* çiftlik, « grand domaine foncier privé », traduite en russe par le terme « votchina ».

φορτόματα (l.38) — « вьюков » (f. 11 r) — La traduction grecque et russe du turc. « kese » — « bourse ».

εἶς τὸ χουσμέτι (l.40) — « на приказ » (f.12 r) — turc. « hizmet » — « service ; mission ». La traduction russe est exacte.

παριᾶμη, παργᾶμυ (l.45, 49) — « праздник » (f.12 r) — turc. bayram — « fête » (une des deux principales fêtes musulmanes). La traduction russe est exacte.

ἀλάγι (l.51) — « на стойке » (f.12 r) — turc. alay, « régiment ; raillerie » ou grec « allagion », « unité militaire ». Terme qui, en grec byzantin, renvoie à l'idée de relève d'un corps de troupes par un autre ; passé dans le vocabulaire arabe sous la forme talaya. La traduction russe « debout » ou « parade ».

κητέρασου κηἀφὴρλαρῆ (l.51-52) — « чтоб тех неверных отослали прочь » (f.12) — probablement turc. « git dışarı kefereler » — « que les infidèles partent » (ou « giterolsun keferler »). La traduction russe est correcte.

εἶς του ἐσκῆ σουλτὰν Μεχεμὲτι (l.52) — « к старому их мечету салтан Ахмету » (f.12). Fatih Camii, mosquée du sultan Mehmed. Traduit en russe « leur ancienne mosquée Sultan Ahmed » (confusion des noms des sultans).

πελελπεγίδες κ(αὶ) σεφέρια (l.57) — « воевод и ратных людей » (f. 13 r) — turc. seferî — « mobilisé » ; beylerbey, gouverneur d'une province. Traduit en russe comme « *voyvodes* et militaires ».

σπαχίδες (l.58) — « спагами » (f.13 r) — turc. sipâhî, « cavalier ». L'interprète russe donne la translittération du terme, assez répandu dans les textes de l'époque.

τοὺς ἐσκέτζεψαν, ὅτι ἦστε τζασίτιδες (l.69-70) — « пытали их за то, будтося они лазутчики » (f.14 r) — turc. işkence — « torture », çaşit, « espion ». La traduction russe est exacte.

γρόσια (l.70) — « ефимков » (f. 14 r) — turc. « guruş ». Traduction russe donne comme équivalent pour la monnaie d'argent « guruş » (« grosia », piastres) les pièces de monnaie d'argent, connues en Russie comme « efimok » (du polonais « joachymik ») — taler, importé de l'Europe occidentale et réutilisé pour frapper la monnaie. Cf. : *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, t. 5, p. 65.

πεζερίζοντας (l.74) — « и житью своему не рад » (f.14 r), cf. : μπεζερίζω — Δημητρακοῦ Δ., Μέγα λεξικόν. τ.θ΄, σ.4782 : « dans l'inquiétude », en russe « malheureux ».

πεσκέσια, φορτόματα, ἄσπρα (l. 74) — « pechkech », « don » en argent ou en nature. Dans la traduction russe abrégé jusqu'à un seul mot « посулы » (l.14 r) — « concussions ». Cf. : *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Moscou, 1991, t. 17, p. 269.

ἡἀνιτζάρους κ(αὶ) χαζανὰ (f. 4 r, l.4) — « янычан и казны » (f. 15 r) — turc. hazine, « trésor ; caisse ». La traduction russe exacte.

εἶς τὸν Τζεσουμὲ (l.14) — « х колодезю » (f. 16 r). Dans la traduction russe pas « à Çeşme », mais « au puits », qui renvoie au turc. « çeşme » — « fontaine, petite source ». L'interprète ne connaissait pas le toponyme et fait la traduction du sens du mot.

τὸ βαρίζη (l.19) — « уезд » (f. 16 r). Cf. plus bas (l.20) : βαρούζη traduit par « слобода », « quartier », d'après le turc. varoş, faubourg.

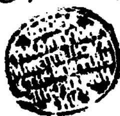
ὃ ἀναγνὸ(ν) νοῆτο (l.50) — « анатольской » (f. 19 r). Cette citation inexacte du sermon sur la montagne est traduite comme le nom d'un second siège de l'archevêque : « archevêque de Thessalie (« Thétalie ») et d'Anatolie » — faute étrange s'agissant des Saintes Écritures !

+

[illegible]

F. 52-1. N 8, fol. 2r.

[illegible]



[illegible]

F. 52-1. N 8, fol. 4r.

Vera TCHENTSOVA, *Le coup d'état constantinopolitain de 1651 d'après la lettre d'un métropolite grec au tsar russe Alexis Michailovich.*

La publication d'un document grec des Archives nationales des Actes anciens de la Russie de Moscou, daté du 19 novembre 1651 offre une relation de la révolution de palais qui secoua Constantinople en août-septembre 1651. Les événements débouchèrent sur la mort de quelques hauts dignitaires ottomans (parmi lesquels Bektash agha et l'agha des janissaires Mustafa Pasha Kara Çavuş) et de la puissante *vâlide sultân* Kösem, inspirateurs de la conspiration contre le jeune sultan Mehmed IV. L'auteur de cette relation adressée au tsar russe Alexis Mikhailovich, se présente lui-même comme « archevêque de Thessalie » : il s'agit du métropolite de Chalcédoine Daniel (Dionysios ?), informateur de Moscou dans la capitale de l'Empire ottoman, actif dans les années quarante et cinquante du XVIIe siècle. La lettre est conservée dans le fonds des documents émanant du « Bureau des ambassadeurs » (f. 52) où se trouve également sa traduction russe réalisée immédiatement après son arrivée à Moscou. Les curieux détails exposés dans ce texte reflètent la perception des événements par un orthodoxe, sujet de la Sublime Porte.

Vera TCHENTSOVA, *The palace revolution in Constantinople in 1651 according to a letter from a Greek metropolitan to the Russian tsar Alexis Mikhailovich*

The publication of the Greek document from the National Archives of Ancient Acts in Moscow, dated 19 November 1651, sets off a narrative of the palace revolution in Constantinople in August-September of 1651. The situation resulted in several high Ottoman dignitaries (among them Bektash agha and the agha of janissaries Mustafa Pasha Kara Çavuş) being executed as well as the powerful *vâlide sultân* Kösem, responsible for the conspiracy against the young sultan Mohammed IV. The author of this relation to the Russian tsar Alexis Mikhailovich, who presents himself as " archbishop of Thessalie ", can be identified as the metropolitan of Chalcedony Daniel (Dionysios ?), the informer of Moscow in the capital of the Ottoman Empire, active in the forties and fifties of the XVIIth century. The letter is conserved in the collection of documents originating from the " Office of the ambassadors " (f. 52) together with its Russian translation done immediately after it its reception in Moscow. Some peculiar details in the text give an idea of the way in which events have been perceived by an Orthodox subject of the Sublime Porte.

PACHYMÈRE ET LES SOURCES ORIENTALES

L'*Histoire*, plus exactement les *Relations Historiques* de Pachymère ont fasciné tous ceux qui se sont penchés à un moment donné sur la seconde moitié du XIII[e] et les premières années du XIV[e] siècle[*]. Jusqu'à présent on disposait de l'édition de Bekker, accompagnée d'une traduction en latin, parue en 1835 dans la série des ouvrages byzantins imprimés à Bonn et qui reposait sur l'édition de Poussines publiée à Rome entre 1666 et 1669[1]. Toutefois, dépourvu de notes explicatives et d'une chronologie des événements, ce texte extrêmement difficile rebutait même les byzantinistes chevronnés. Des traductions ou des résumés de quelques passages furent introduits ici et là dans des articles, mais ils ont causé par la suite maintes interprétations fantaisistes et ont contribué à fausser le contexte historique.

Nous voici enfin en présence d'une édition qui répond aux exigences de la science[2]. Le Père Vitalien Laurent s'était attelé dans un premier temps à cette tâche en traduisant les livres I à VI et en annotant le pre-

Irène Beldiceanu-Steinherr est Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, IV[e] Section et Directeur de recherche au CNRS, Études turques et ottomanes, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris, France.

[*] Les références à la nouvelle édition se rapportent à la traduction. Pour éviter les problèmes que cause la transcription des mots turcs, arabes ou persans, nous avons utilisé l'alphabet du turc moderne. Sauf exception, les toponymes sont cités sous leur forme turque.

[1] L'édition de Poussines a servi de base à la traduction française de I. Cousin, parue en 1685 et à la traduction russe publiée par A. Karpov en 1862, voir PACHYMÈRE, *Relations Historiques*, t. I, p. XXXIV n. 3. La première a constitué jusqu'à présent la planche du salut pour tous ceux qui ne connaissaient ni le grec, ni le latin.

[2] Georges PACHYMÈRES, *Relations Historiques*, t. I et II, édition, introduction et notes par Albert FAILLER, traduction par Vitalien LAURENT, Paris, Les Belles Lettres, 1984; t. III-IV, édition, traduction française et notes par Albert Failler, Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1999, t. V, index, tables générales et lexique grec, Paris, 2000.

Turcica, 32, 2000, pp. 425-434

mier, mais le destin ne lui permit pas d'aller plus loin. C'est grâce à la ténacité du Père Albert Failler que nous pouvons nous plonger aujourd'hui dans ce texte passionnant ; ténacité à tous les égards, car il fallait reprendre la collation des manuscrits, établir la chronologie (Pachymère a la mauvaise habitude d'interrompre sans cesse son récit pour revenir en arrière), identifier les personnages, expliciter les allusions et *last but not least,* se battre pour la publication.

L'œuvre de Pachymère comprend treize livres répartis sur quatre tomes : t. I (I-III), t. II (IV-VI), t. III (VII-IX), t. IV (X-XIII). Le lecteur trouvera sur la page de gauche la traduction et sur la page de droite le texte grec.

Les lignes qui suivent ne traduisent que les réflexions d'une personne dont la compétence ne va pas au-delà des sources orientales. Notons d'abord la richesse des informations sur les rapports entre Byzance et la cour seldjoukide ou les souverains mongols. Nous trouvons également dans Pachymère des détails sur les raids des Turcomans contre le territoire byzantin, aussi bien du côté de la mer Égée qu'en Bithynie. Il faut insister sur le fait que son œuvre est la source la plus ancienne mentionnant Osman et fournissant une date précise ; il s'agit de la bataille de Bapheus qui eut lieu le 27 juillet 1302 (t. IV, livre X-25, p. 358 ; l'année découle du contexte). D'autres chefs turcs sont aussi évoqués, mais tous ne sont pas identifiables.

Pachymère ne s'est pas privé d'inclure aussi dans son récit quelques ragots. Ces petites mesquineries que les Byzantins se jetaient à la tête pour dénigrer le parti adverse, nous permettent de saisir l'état d'esprit qui régnait à l'époque. Le scandale que provoqua la baignade de la suite du sultan Izz ed-Din dans le bain de l'église orné d'une croix (t. II, livre IV-3, p. 336, 338), nous fait aujourd'hui sourire, mais il faut rappeler que les règlements ottomans se rapportant aux bains publics prévoyaient aussi des mesures séparant musulmans et chrétiens[3].

Comme les chroniques ottomanes, le récit de Pachymère n'échappe pas à des clichés exprimant le mépris de « l'autre », mais si l'on fait abstraction de quelques images stéréotypées, les données sont précises. Le problème avec Pachymère n'est pas tellement la remise en question de ses informations, mais leur interprétation. De nombreux points obscurs ont été résolus par le Père Failler et exposés dans les notes qui accompagnent le texte. On lui doit surtout les repères chronologiques mais aussi le commentaire sur les événements que Pachymère ne fait qu'effleurer. Toutefois certaines questions ont demandé des explications plus longues. Le Père Failler a préféré leur consacrer des petites monographies sous forme d'articles parus surtout dans la *Revue des Études Byzantines* (du t. 38, 1980 au t. 57, 1999, à raison d'un à deux articles

[3] N. BELDICEANU, *Recherche sur la ville ottomane au XVᵉ siècle, étude et actes*, Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, t. XXV, Paris, 1973, doc. nº XIX §35, p. 203 ; doc. nº XXI §28, p. 260.

par livraison, à l'exception du t. 41, 1983, consacré aux tables des tomes I à 40[4]). Il est indispensable de s'y référer si l'on veut se servir correctement du texte de Pachymère.

Qu'il nous soit permis d'apporter notre écot à la solution de certains problèmes à partir de sources orientales qui ne sont pas à la portée des byzantinistes. Prenons l'histoire de Melik Ma[n]sur. On ne connaît aucun prince seldjoukide de ce nom. Fallait-il démissionner devant cette difficulté ? Pouvait-on vraiment l'identifier avec Rukneddin Kılıç Arslan ?[5] Personne ne s'est rendu compte que Mansur (Le Victorieux) n'est pas dans ce contexte un nom, mais un titre. Ce sont les monnaies des princes seldjoukides qui ont apporté la solution[6]. Sur le revers, le nom est précédé par le mot *melik* (prince) suivi d'un adjectif laudatif. Pachymère parle donc d'un prince seldjoukide, mais ne révèle que son titre et pas son nom.

S'il est vrai que dans la recherche la rigueur et la prudence doivent jouer un rôle prépondérant dans le choix d'une solution, faire preuve de trop de méfiance envers un certain nombre d'identifications proposées autrefois pour quelques émirs turcs, n'est pas toujours justifié. Prenons le cas de Solymampax identifié avec Süleyman Paşa. Il faut évidemment se tenir strictement aux sources, soupeser ensuite les conclusions qu'on peut en tirer et surtout lire attentivement les commentaires des chercheurs. Les contradictions qui se trouvent dans le dictionnaire prosopographique de l'époque des Paléologues publié à Vienne[7] s'expliquent

[4] Le Père Failler nous a fourni la liste complète de tous ses articles consacrés de près ou de loin à Pachymère et à son œuvre. Elle comprend trente-huit titres. C'est ici l'occasion de lui exprimer nos remerciements les plus vifs pour l'aide qu'il nous a apportée dans l'exploitation de ce texte si difficile et pour le prêt des épreuves des tomes III et IV qui n'étaient pas encore parus au moment où nous nous sommes penchée sur le règne d'Osman.

[5] Des chercheurs ont mis l'histoire de Ma[n]sur en rapport avec un passage du chroniqueur Aksarayî qui relate la campagne du sultan Mes'ud II contre son frère : Aksaraylı Mehmed oğlu Kerîmüddin Mahmud (Mahmud Kerim ed-Din originaire d'Aksaray), *Müsâmeret ül ahbâr. Moğollor zamanında Türkiye Selçukluları tarihi* (L'histoire des Seldjoukides de Roum pendant l'occupation mongole), éd. O. Turan, Türk Tarih Kurumu, série III, nº 1, Ankara 1944, p. 170-171.

[6] Monnaie du prince Ala ed-Din Keykubad Ier de l'année 608 (15 juin 1211-2 juin 1212) portant le titre el-Melik el-Mansur : Selçuklular'ın nadir paralarından bazıları ve Cimri'nin sikkeleri (Quelques monnaies rares seldjoukides et les monnaies de Cimri), dans *Yapı ve Kredi Bankası numismatik yayınları*, nº 2, Istanbul, 1972, p. 7. Une autre monnaie du même prince de l'année 609 (3 juin 1212-23 mai 1213) : I. ARTUK, « Ala ed-Din Keykubad'ın meliklik devri sikkeleri (Les monnaies d'Ala ed-Din du temps qu'il était prince) », *Belleten*, t. XLIV, fasc. 174, Ankara, 1980, p. 265-270 + 1 planche. (L'auteur renvoie à une première publication de la pièce). Pour d'autres titres, consulter I. ARTUK et Cevriye ARTUK, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri teşhirdeki islâmî sikkeler kataloğu* (Catalogue des monnaies islamiques exposées au Musée d'Archéologie d'Istanbul), t. I, Istanbul 1971, nº 1066, 1068 ; le nº 1092 comporte également le titre el-Melik el Mansur.

[7] *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit*, fascicules 1-12, Vienne, 1976-1995, 3 Addenda, 1981-1996 et 1 vol. comprenant les abréviations et les index, 1996 ;

d'une part par une mauvaise interprétation du texte de Pachymère, mais également par une exploitation superficielle et peu critique de l'article que Mordtmann a consacré à Süleyman Paşa et ses descendants dans l'Encyclopédie de l'Islam sous le titre « Isfendiyār-oghlu ». N'oublions pas que l'article date de 1927 et qu'il a été republié tel quel, personne n'osant le mettre à jour[8].

D'après l'inscription de la medrese dite de Muzaffer ed-Din à Taşköprü de l'année 729 (5 nov. 1328-24 oct. 1329), Süleyman Paşa appartenait à la famille de Candar (le mot désigne une charge aulique que détenait l'ancêtre de la famille)[9]. Il est évident que l'appellation İsfendiyaroğlu n'a pu faire son apparition qu'après le règne d'İsfendiyar bey (1392-1439)[10], un descendant illustre dont le nom a supplanté celui du fondateur de la dynastie. Il faut intercaler ici le témoignage, tardif certes, de Yazıcızade qui a traduit sous le règne de Murad II (1421-1451) la chronique seldjoukide d'Ibn Bibi en turc en l'élargissant de quelques ajouts puisés ailleurs[11]. Il explique que le fils de Candar (Candaroğlu) — il s'agit de Süleyman Paşa —, faisait partie des sipahis de la région de Kastamonu. Son timar était situé du côté d'Eflugan[12]. Il assiégea Mahmud Bey, le fils de Yavlak Arslan [de la famille de Çoban], dans son palais et le fit périr. Ensuite il occupa Kastamonu, puis la forteresse de Burglu qu'on appelle aussi Zalifra (identifiée avec Safranbolu) et enfin Sinop[13]. Deux familles se disputaient par conséquent le pouvoir en Paphlagonie, la famille de Çoban et celle de Candar, appelée plus tard İsfendiyaroğlu — la seconde réussissant à supplanter la pre-

consulter les numéros suivants : nº 799 Amourios Halès ; nº 19972 Nastratios ; nº 21061 Homoureô paides ; nº 21062 Omourès (rejet en bloc de l'identification Solymampax/ Süleyman Paşa) ; nº 26295 Solymampax.

[8] J. H. MORDTMANN, article « Isfendiyār-oghlu », dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, Leyde-Paris, 1927, p. 565-567 ; *Encyclopédie de l'Islam*², t. IV, Leyde-Paris, 1973, p. 113-114 ; traduction en turc : *İslam Ansiklopedisi,* sous İsfendiyār-Oğulları, t. 5, Istanbul 1950, p. 1072-1074.

[9] Mehmed BEHCED, *Kastamonı*, İstanbul, 1341 de l'hégire, p. 58 ; Et. COMBE, J. SAUVAGET, G. WIET, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, t. XIV, 1954, nº 5573 ; Y. YÜCEL, *Çoban-Oğulları, Candar-Oğulları Beylikleri* (Les émirats fondés par les descendants de Çoban et ceux de Candar), éd. Türk Tarih Kurumu, série VII nº 74, Ankara, 1980, p. 152-153. Il s'agit d'un ouvrage utile puisqu'il réunit des textes dispersés dans de nombreux ouvrages. En revanche l'interprétation de certaines sources, entre autres l'*Histoire* de Pachymère, est parfois plus qu'hypothétique.

[10] Y. YÜCEL, *op. cit.*, p. 83-99. L'usage d'appeler cette famille d'après un membre illustre et non pas d'après son fondateur a dérouté certains chercheurs.

[11] Cf. H. W DUDA, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī*, Copenhague 1959, p. 4, 11-12.

[12] Les historiens turcs ont identifié Eflugan avec la localité Eflani située à l'ouest de Kastamonu (Y. YÜCEL, *op. cit.*, p. 58), mais il peut s'agir simplement d'une déformation du toponyme Paphlagonie. Yazıcızade vocalise le toponyme « Iflugan » : Ali YAZICIZADE, *Selçukname*, Bibliothèque Nationale, fonds turc suppl. 737, fol. 444r°.

[13] Y. YÜCEL, *op. cit.*, p. 58 ; Ali YAZICIZADE, *ibidem*.

mière. Cette situation se reflète dans l'inscription de l'année 1328-1329 mentionnée ci-dessus: c'est Muzaffer ed-Din Yavlak Arslan (de la famille de Çoban) qui fit construire la medrese, mais elle fut « maintenue » sur l'ordre de Şuca' ed-Din Süleyman.

Revenons aux sources contemporaines. Parmi les chroniques les plus anciennes mentionnant Süleyman Paşa, il faut citer celle d'Aksarayî, achevée avant 1327, date de la fuite de Timurtaş en Égypte. Toutefois le texte fait allusion à un événement qui eut lieu vers 1315. Les émirs anatoliens, mandés par Çoban, le représentant du souverain mongol, se rendirent à son campement pour y faire acte d'allégeance [14]. Nous savons d'autre part qu'Ibn Battuta a rendu visite à Süleyman Paşa à Kastamonu en hiver 1332/1333 (c'est la date communément admise). Il le décrit comme un vieillard ayant dépassé soixante-dix ans (lunaires)[15], ce qui fait remonter sa naissance aux environs de 1266. Il était donc un contemporain de Pachymère. Eflaki qui a commencé son œuvre du vivant de Süleyman Paşa, lui consacre aussi quelques lignes[16].

Passons au texte de Pachymère. Il affirme dans son œuvre que des Turcs de la région de Paphlagonie, entre autres ceux de « Kastamôn », ont participé aux raids en Bithynie [17]. Par conséquent trouver Süleyman Paşa et ses compagnons au début du XIVe siècle à l'est du Sakarya (Sangarios) n'a rien d'« étonnant ». Le récit de Pachymère concorde avec les sources orientales, mais de là à conclure que la famille d'Amourios était apparentée à Solymampax (Süleyman Paşa), il y a un pas à ne pas franchir[18].

Voici deux informations qui témoignent de la position importante que Süleyman Paşa occupait dans la partie nord de l'Anatolie. On signale un ouvrage qui lui est dédié et qui porte la date du 26 *muharrem* 709 (6 juillet 1309). Mais ni İ. H. Uzunçarşılı, ni Y. Yücel ne précisent où se trouve le manuscrit en question[19]. Y. Yücel mentionne aussi une monnaie conservée au musée de Kastamonu et frappée au nom de « Süley-

14 AKSARAYİ, *op. cit.*, p. 311. Sur cet événement cf. *infra* n. 27.

15 Ibn BATTUTA, *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, t. II, Paris, 1854, p. 343. Séjour à Kastamonu: p. 341-347. Il existe de nombreuses éditions de la traduction.

16 AFLÂKÎ, *Les Saints des Derviches tourneurs (Manâqıb ul-'ârifîn)*, trad. Cl. HUART, t. I, p. 365; t. II, p. 380 Visite d'Arif Çelebi, le petit-fils de Mevlana, à « Suléiman-pacha de Qastamouni ». L'auteur a commencé la rédaction en 1318 et l'a achevé en 1353: cf. t. I, Préface.

17 PACHYMERE, livre X-25, t. IV, p. 358, 366.

18 Cf. *supra* n. 8; E. TRAPP, H.-V. BEYER, R. WALTHER, K. STURM-SCHNABL, *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit*, nº 26295. Toutefois il ne faut pas déposer les armes devant la complexité de la question comme l'a fait l'auteur de la notice nº 21062 qui rejette en bloc l'identification de Solymampax avec Süleyman Paşa; cf. A. FAILLER, « Les émirs turcs à la conquête de l'Anatolie au début du 14e siècle », *Revue des études byzantines*, Paris, 1994, p. 90 n. 81.

19 İ. H. UZUNÇARŞILI, *Anadolu beylikleri*² (Les émirats d'Anatolie), Ankara, 1969, p. 123; Y. YÜCEL, *op. cit.*, p. 57.

man fils de Yaman »[20]. Son importance réside dans le fait qu'elle comporte le nom du père, c'est-à-dire de l'émir Yaman, l'Amèramanès de Pachymère, identification proposée par Wittek[21] et qu'aucun argument n'est venu contredire. Il n'est mentionné qu'une seule fois par Pachymère et le passage est une rétrospective évoquant la perte des contrées « supérieures de la Bithynie et de la Mysie, de la Phrygie et de la Lydie et de la célèbre Asie »[22]. C'est donc à cette occasion que Pachymère parle d'Amèramanès, mais aussi d'Amourios ; toutefois au moment où il rédige son texte, Amourios n'est plus en vie, puisqu'il est question d'un descendant de la famille « Halès Amourios » dont il sera question plus bas. Cette monnaie donne par conséquent plus de relief au texte byzantin. Ainsi on obtient une filiation que Pachymère n'a pas jugée nécessaire de relever : Süleyman Paşa (Solymampax) était fils de l'émir Yaman (Amèramanès). Malheureusement nous disposons ni d'un dessin, ni d'une photo de cette monnaie et il faut attendre une publication plus scientifique avant d'émettre un jugement définitif[23].

Venons au paragraphe où Pachymère fulmine contre les Turcomans qui menaçaient sans répit le territoire byzantin[24]. Les habitués des sources orientales y reconnaissent tout de suite les noms de familles

[20] Y. Yücel, *op. cit.*, p. 144. Chez Müneccimbaşı et certains historiens turcs du début du siècle, on lit Temir : Ahmed b. Lutfullah Müneccimbaşı, *Cami' ed-düvel* (Histoire universelle) trad. en turc par Ahmed Nedim sous le titre *Saha'if el-ahbar*, Constantinople 1285/1868, t. III, p. 29-30 ; Ahmed Tevhid, *Müze-i Humayun meskukat-i kadime-i islamiyye kataloğı* (titre en français sur la page de garde : Musée Impérial ottoman, section des monnaies musulmanes. Quatrième partie ; Catalogue des Monnaies, Constantinople 1903), 4e partie, Constantinople 1331, p. 400 (section consacrée aux monnaies de la famille de Candar). Pour ceux qui connaissent l'écriture arabe, la confusion paraît plausible. Il faut attribuer la bévue probablement au traducteur ou à l'éditeur.

[21] P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche*, réimpression, Amsterdam, 1967, p. 23 n. 2. Toutefois Wittek mentionne ni Süleyman Paşa, ni la monnaie. À l'époque de Wittek, de nombreuses sources orientales n'étaient pas encore publiées. Il a dû se contenter des informations qu'il avait à sa disposition. Il n'avait certainement pas connaissance de la monnaie et n'a pas jugé utile de mentionner dans ce contexte Süleyman Paşa : cf. article cité, p. 22 et n. 2, p. 23 et n. 2.

[22] Pachymere, livre X-9, t. IV, p. 424.

[23] Il est à regretter que les sources qui mentionnent Yaman, le père de Süleyman Paşa, ne soient pas publiées ou publiées d'une façon satisfaisante. Y. Yücel (*op. cit.*, p. 55-56) rapporte que le nom est cité dans une copie d'un acte de legs pieux d'un descendant, à savoir İsmail beg, conservé à Ankara aux Archives de la Direction des legs pieux sous le no 682, p. 449 et dans l'introduction d'un ouvrage rédigé par la même personne intitulé *Hulviyat-i Sultani*. Uzunçarşılı d'autre part nous informe (*op. cit.*, p. 144) qu'un exemplaire de cet ouvrage est conservé dans le fonds Esat efendi [de la Bibliothèque Süleymaniye à Istanbul] sous le no 670 et portant le titre *Hulviyat-i Şahi*. Un autre exemplaire se trouve à Londres au British Museum sous la cote Add. 5963 et la filiation complète de l'auteur est reproduite *in extenso* dans le catalogue : Ch. Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, Londres 1888, p. 11. Il en ressort qu'après Süleyman Paşa et ses fils une autre branche de la famille prit les rênes de l'État.

[24] Pachymere, livre X-9, t. IV, p. 424.

célèbres comme celles d'Aydın ou de Menteşe. Mais une étude minutieuse du Père Failler montre que Pachymère désigne à chaque fois une personne déterminée, même si les noms sont au pluriel[25], mais laquelle ? Il faut souligner à cette occasion que Alişir est aussi un nom de famille. On en connaît plusieurs membres au XIIIe siècle et cités par Ibn Bibi[26]. Ajoutons à cela le témoignage de la chronique seldjoukide d'Aksarayî. Parmi les émirs qui firent acte de soumission aux environs de 1315 à Çoban, le gouverneur mongol — épisode évoqué ci-dessus —, figuraient non seulement Süleyman Paşa, mais aussi les émirs de Germiyan et les fils [dans le sens de descendants] d'Alişir venant de Kütahya et des forteresses des marches[27]. Ce passage prouve entre autres que la capitale de l'émirat de Germiyan était à l'époque Kütahya. Citons enfin un Yakub fils d'Alişir révélé par une inscription gravée sur la chaire de la mosquée de Kızılbey à Ankara et qui porte la date 699 (28 sept. 1299-15 sept. 1300)[28]. Il s'agit donc d'un contemporain de Pachymère, mais on ne peut pas en dire plus.

Un autre problème trouve son explication par le biais de l'étude du vocabulaire. Halès dans l'expression Halès Amourios ne représente pas le nom d'origine arabe Ali, mais le mot turc *al* qui signifie famille. Il faut donc lire Al-i Umur. Il s'agit par conséquent d'un membre de la famille d'Umur dont on ignore le nom[29]. Grégoras ne s'y est pas trompé, puisqu'il fait état des « enfants d'Omur »[30]. Une confusion entre *al* (famille) et Ali a aussi été commise par plusieurs voyageurs occidentaux[31].

Bien que tardifs, les registres de recensement ottomans s'avèrent aussi une aide précieuse pour les périodes antérieures à la fondation de l'État ottoman. Cela est surtout vrai dans le domaine de la géographie. Les

[25] A. FAILLER, *art. cit*, p. 79-81.

[26] H.W. DUDA, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī*, Copenhague, 1959, p. 218 (il s'agit de Muzaffer ed-Din b. Alişir vaincu par les Baba'i en 1240) ; p. 286 (Kerim ed-Din Alişir) ; p. 319 et p. 346 n. 465 (Hüsam ed-Din le descendant d'Alişir).

[27] AKSARAYÎ, *op. cit.*, p. 311. Quelques informations sur ces événements et sur l'émirat de Germiyan : Irène BELDICEANU-STEINHERR, « Notes pour l'histoire d'Alaşehir (Philadelphie) au XIVe siècle », dans *Philadelphie et autres études*, *Byzantina Sorbonensia* 4, Paris, 1984, p. 18-19.

[28] M. Ç. VARLIK, *Germiyan-oğulları Tarihi -1300-1429* (L'histoire de la dynastie de Germiyan), Ankara, 1974, p. 31 et n. 39. Dans la note on trouve la liste des publications antérieures.

[29] L'histoire d'Amourios a fait couler beaucoup d'encre : Elizabeth A. ZACHARIADOU, « Pachymeres on the " Amourioi " of Kastamonu », *Byzantine and Modern Greek Sudies*, t. 3, 1977, p. 57-70 ; A. FAILLER, *art. cit*, p. 82, 96-104.

[30] Cf. A. FAILLER, *art. cit*, p. 106 n. 159.

[31] L. LABORDE, *Voyage de l'Asie Mineure (Syrie, Palestine, Asie Mineure)*, t. II, Paris 1838, p. 46 ; [Julia] PARDOE, *The city of the Sultans, and Domestic Manners of the Turks in 1836*[2], t. II, Londres 1838, p. 193-194. Ce dernier ouvrage nous a été signalé par M. J.-P. Grélois, spécialiste des voyageurs qui ont traversé la Bithynie. Nous lui devons maints renseignements sur les toponymes. Qu'il reçoive ici nos vifs remerciements.

registres ont, en effet, conservé les toponymes des sites disparus ou ayant changé de nom au fil des siècles. Prenons comme exemple Astrabètè dont il existe plusieurs variantes (Astrabikè, Astrabikis ou Astrabèkia)[32]. Le toponyme figure dans deux registres, le premier est de l'époque de Mehmed I[33], le deuxième date du début du règne de Süleyman le Législateur[34]. On apprend à propos du village d'Astrabik qu'il dépendait du pays *(vilayet)* de Şile et de Kandıra et qu'Orhan beg, c'est-à-dire le deuxième souverain ottoman, l'avait légué à la *medrese* de Nicomédie et aux lettrés *(danişmend)* de la mosquée de Kandıra. Quant à Şile, la forteresse intérieure était un legs pieux de Bayezid I[er] en faveur de sa fondation de charité *(imaret)*, celle de Brousse très certainement. Dans les deux cas, la population est grecque comme le prouvent les noms des contribuables.

Un cas plus intéressant est Nikètiata[35] qui figure dans les registres sous la forme Nekide[36]. Il s'agit d'une localité située près de Darıca (toponyme qui dérive du byzantin Aretsou[37]) et de Gebze (Dakibyza). Sa richesse était due à l'exploitation de la saline. Le registre de Mehmed II précise qu'elle avait procuré à l'État dans le passé un revenu de vingt mille aspres. Le montant fut toutefois réduit à 9 526 aspres. Étant donné que le *harac* subit également une diminution[38], on peut en conclure que la localité avait été vidée d'une partie de sa population pour une raison qui nous échappe. Dans le registre de Mehmed I[er], les contribuables forment un seul bloc et les anthroponymes sont tous d'origine grecque. Dans celui de Süleyman, la population est séparée en plusieurs catégories : il y a trente-huit contribuables chrétiens ordinaires et trente-trois sauniers également chrétiens. À cela s'ajoutent quatre musulmans inscrits dans le village et sept musulmans inscrits ailleurs, mais labourant les terres de Nekide[39]. Le revenu de la saline n'est pas inscrit, du fait que l'État ottoman a recensé à un moment donné les fermages dans des registres distincts. En raison de toutes ces données, il ne fait pas de doute que Nikètiata est le Tuzla actuel, le mot *tuzla* signifiant en turc saline. La localité se trouve au bord de la mer dans une baie, Darıca

[32] PACHYMERE, livre XI-21, t. IV, p. 452 n. 60.

[33] Fragment d'un registre de legs pieux du règne de Mehmed I, non daté : İstanbul, Archives de la Présidence du Conseil, fonds Ali Emiri nº 40 (cité dorénavant Ali Emiri 40), p. 15.

[34] Registre de legs pieux de la province de Koca Eli : İstanbul, Archives de la Présidence du Conseil, fonds Tapu ve tahrir defterleri nº 22 (cité dorénavant TT 22), p. 59. Il est daté du premier *zu'l-hicce* de l'année 929 (11 octobre 1523).

[35] PACHYMERE, livre III-10, t. I, p. 257 n. 4.

[36] Ali EMİRİ 40, p. 8-9 ; TT 22, p. 25-28.

[37] Pour Aretsou-Aritzia-Ritzion voir R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 64 n. 2, 83-84.

[38] Ali EMİRİ 40, p. 9.

[39] TT 22, p. 25-28.

étant situé au-delà du promontoire de Yelkenkaya qui ferme la baie au sud. Quant à Gebze, la ville est aussi toute proche, mais à l'intérieur des terres[40]. À l'époque ottomane les revenus du village alimentaient la fondation de charité de Bayezid Ier [à Brousse].

Tirons un bilan de cette courte enquête. Nous avons voulu montrer que les sources orientales contiennent des informations qui complètent utilement les *Relations Historiques* de Pachymère. Pour en faire la démonstration, il a fallu choisir un certain nombre de points précis, montrer comment les chroniques, les inscriptions, les monnaies, voire les tournures de la langue turque, peuvent apporter des solutions aux problèmes soulevés par le texte de Pachymère. Si l'on a mis en doute l'utilité des sources orientales, la raison réside dans le fait que les chercheurs qui se sont penchés sur la question dans le passé, étaient tributaires des commentaires plus ou moins erronés qu'ils avaient à leur disposition. Une bonne partie des sources n'était pas publiée à l'époque. Et même une fois publiées, ne pouvaient s'en servir que ceux qui lisaient l'arabe, le persan ou le turc. Cet état de choses explique les affirmations contradictoires s'appuyant sur l'œuvre de Pachymère.

Un autre fait a aggravé la situation. Les chercheurs de langue turque, obligés de se contenter de traductions partielles de Pachymère, ont souvent forcé le texte pour superposer les données de l'historien byzantin avec celles des sources orientales. Ce qui rend l'exploitation du texte difficile, ce sont en particulier les fréquents retours en arrière au point que le lecteur perd le fil de l'ordre chronologique des événements. D'autre part, il y a des choses qui sont pour Pachymère évidentes. Quand il évoque Ma[n]sur, il sait de qui il parle, mais pas nous. Nous sommes obligés de nous lancer dans une recherche fastidieuse pour l'identifier.

Il faut enfin insister sur un autre point. Étant donné que Pachymère se plaint toujours des chefs turcs, le lecteur perd de vue que nous sommes encore à l'aube du XIVe siècle et que l'Empire byzantin avait une frontière commune avec l'Empire mongol. Elle se situait à la fin du règne de Michel VIII sur le Sangarios, appelé Sakarya par les Turcs. Vivant à l'intérieur du territoire contrôlé par les Ilkhanides, les chefs turcs devaient obéissance à l'İlkhan. De ce fait, ils étaient tenus à respecter les traités conclus entre les deux puissances. Pachymère se fait l'écho de la crainte qu'éprouvaient les Turcs face aux Mongols. Amourios — il doit s'agir ici d'un descendant du personnage mort à la fin du XIIIe siècle —[41] demande à l'empereur la permission de s'installer sur le territoire byzantin, donc à l'ouest du Sakarya, par crainte de Kharbende, suppose Pachymère et il ajoute à propos du nouveau souverain ilkhanide, frère et suc-

[40] Carte de Turquie à l'échelle de 1/200 000, 2e éd. Direction Générale de Cartographie, Ankara, 1950, feuille Bursa n/28 (Tuzla) ; o/29 (Darıca) ; n/29 (Gebze).

[41] A. FAILLER, *art. cit*, p. 82 et n. 37 ; p. 96-104.

cesseur de Ghazan Khan qu'il « voulait en effet maintenir encore les conventions établies par son frère »[42]. Quoi qu'il en soit, la demande traduit d'une façon nette le désir de se débarrasser de la tutelle des Mongols. Un autre passage décrit aussi parfaitement la situation. L'empereur nomme Koutzimpaxis, un Tatar récemment baptisé, gouverneur de Nicomédie (İzmit) et arrange le mariage entre la fille de celui-ci et Solymampax (Süleyman Paşa) « qui commandait les ennemis voisins », donc les ennemis vivant à l'est du Sakarya sur le territoire ilkhanide. Il espérait que cette alliance allait garantir la paix[43]. N'oublions pas que Süleyman Paşa était le gouverneur d'une vaste contrée au nord de l'Anatolie, depuis qu'il avait éliminé la famille de Çoban et conquis les villes principales, d'abord Kastamonu, puis Safranbolu et enfin le port de Sinop[44]. Que la frontière à l'ouest ne soit pas définie clairement dans les sources orientales paraît normal vu les turbulences provoquées par les conflits armés. Süleyman Paşa était donc un représentant de l'ilkhan. Il portait le titre de grand émir *(emir el-kebir)* comme en témoigne une monnaie malheureusement non datée[45]. Deux autres monnaies, frappées en l'année 725 (18 déc. 1324-7 déc. 1325) à Kastamonu au nom de l'ilkhan Abu Sa'id (1316-1335)[46], prouvent qu'il n'a pu gagner son indépendance qu'après l'année susdite. À l'origine Süleyman Paşa comptait donc respecter la paix, mais il vit une partie de ses effectifs déserter peu à peu ses forces armées au profit de petits chefs qui razziaient le territoire byzantin en faisant fi des traités[47]. Ainsi c'est l'appât du gain qui rendit caduc tous les efforts déployés aussi bien par l'empereur byzantin que par Süleyman Paşa.

Ce survol de la situation politique dans la région du Sakarya à l'aube du XIVe siècle montre qu'il faut toujours se demander de quel camp provient l'information. Les Byzantins ne s'intéressaient à ce qui se passait au-delà de leurs frontières que dans la mesure où cela les touchait directement et la même affirmation est valable pour les chroniqueurs seldjoukides. Il faut donc confronter les témoignages des deux camps pour obtenir une image plus près de la vérité. Les *Relations Historiques* de Pachymère et les sources orientales se complètent mutuellement, mais elles ne se superposent pas toujours. À présent, même ceux qui ignorent la langue de Pachymère, disposent à travers la récente édition du Père Failler d'un outil de travail précieux.

[42] PACHYMERE, livre XII-1, t. IV, p. 506.

[43] PACHYMERE, livre X-30, t. IV, p. 378, 380. Sur Koutzimpaxis voir Elizabeth ZACHARIADOU, « Observations on some Turcica of Pachymeres », *Revue des études byzantines*, t. 36, 1978, p. 262-264.

[44] Voir *supra* n. 13.

[45] I. ARTUK et Cevriye ARTUK, *op. cit.*, t. I, p. 448, nº 1364.

[46] Y. YÜCEL, *op. cit.*, p. 143.

[47] PACHYMERE, livre X-30, t. IV, p. 378, 380.

MOVING GOODS AROUND, AND OTTOMANISTS TOO: SURVEYING RESEARCH ON THE TRANSFER OF MATERIAL GOODS IN THE OTTOMAN EMPIRE

During the past two or three generations, Ottoman history both inside and outside of Turkey has developed into a full-fledged academic discipline, with its specialized journals, conferences and inevitably, more or less canonical reading matter. Some books by non-Ottomanists have gained entry into this canon; thus in spite of an intervening paradigm change, Fernand Braudel's work both on the Mediterranean and the proto-history of capitalism is read by most Ottomanists at least in part[1]. As to the recent shift of interest towards culture and identity, Ottoman historians have followed the trend just like everyone else. This has resulted in additions to the "intelligent Ottomanist's guide to world history"; among the entries in this reading list, we may find books by Charles Tilly, E. J. Hobsbawm or Benedict Anderson, while scholars of a feminist bent will consult Olwen Hufton or Natalie Davis and Arlette Farge[2]. And then of course there are the books on Indian or European

Suraiya Faroqhi est professeur à l'Université de Munich, Institut für Türkologie, Veterinärstrasse 1, D-80539, Munich, Allemagne.

[1] Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 vol., Paris, Librairie Armand Colin, 1966, 6; Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979.

[2] Charles TILLY, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, Oxford, Blackwell, 1992; E. J. HOBSBAWM and Terence RANGER eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Benedict ANDERSON, *Imagined Communities, Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991. Olwen

Turcica, 32, 2000, pp. 435-466

trade, monetary developments and protoindustry, which will be utilized by Ottomanists dealing with comparable phenomena in the eastern Mediterranean[3].

However there are always studies which remain little used although they contain information Ottomanists should, at least in my view, not ignore. Some of them are well known to Europeanists, while others have to be ferreted out in odd corners. In the present article, we will introduce a few publications dealing with the "material culture" aspect of commercial history. For while we have become accustomed to viewing trade as a set of human relationships which may modify the economic structure of the societies engaged in it, commerce also has a material aspect[4]. Merchants are oriented toward profit, an abstract entity, but their customers buy goods which at least in part, they plan to use. Ultimately the goods traded have to be attractive to the customer, or else the whole process comes to a stop. A recent spate of consumption studies takes account of just this fact[5].

Moreover many of the goods which play a significant role in the history of Ottoman trade move through very long chains of middlemen before arriving at the ultimate consumer. Thus in the sixteenth century, the silk grown in the Iranian regions of Mazandaran and Gilan was woven into atlas and brocade in Ottoman Bursa; the latter fabrics were in part exported, to Venice, the towns of what is today southern Germany, or else to Poland[6]. If we really want to elucidate the history of silk, we need to study all the different stages through which raw silk, silk thread and the finished fabrics needed to pass. Often this is impossi-

HUFTON, *The Prospect before her*, vol. I, *A History of Women in Western Europe*, New York, Random House, 1996; Natalie ZEMON DAVIS and Arlette FARGE eds., *A History of Women in the West*, vol. II, *Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, tr. Artur Goldhammer, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

[3] Just two examples from a vast realm of possibilities: Vijaya RAMASWAMY, *Textiles and Weavers in Medieval South India*, Delhi, Oxford University Press, 1985 (includes the 16th and 17th centuries); K. N. CHAUDHURI, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean, An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

[4] Philip D. CURTIN, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, contains an important discussion of the manner in which merchants can change the social structure of the host society.

[5] Suraiya FAROQHI, "Consumption and Elite Status in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: Exploring the Ottoman Case" in *Studies in Ottoman Social and Economic Life*, Raoul MOTIKA, Christoph HERZOG and Michael URSINUS eds, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, 1999, p. 141-169; Donald QUATAERT ed., *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922, An Introduction*, Albany, SUNY Press, 2000.

[6] Fahri DALSAR, *Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi,1960; Murat ÇĒZAKÇA, "Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1550-1650", in *The Ottoman Empire and the World Economy*, ed. Huri İslamoğlu-İnan, Cambridge, Paris, Cambridge University Press and Maison des Sciences de l'Homme, 1987, p. 247-261.

ble due to lack of primary sources. Thus we know very little about those sections of the silk production process which took place in Iran. But sometimes we have also tended to treat silks or olive oil as *quantité négligeable* as soon as the goods in question passed the Ottoman borders, even if primary sources are by no means lacking. In my view, this is a deficiency. For when consumers' tastes, or else the money available for discretionary purposes, changed in often remote places, Ottoman producers and middlemen were bound to feel the repercussions. When Ottoman consumers demanded new and different items, the obverse occurred. A few examples will make this clearer.

ANKARA MOHAIR AND ITS PURCHASERS

Özer Ergenç's studies have made us familiar with the production and trade of mohair cloth in sixteenth and seventeenth-century Ankara[7]. When this cloth was treated in presses *(cendere)*, a high sheen was achieved, which made the fabric suitable for use even at the Ottoman court: Ogier de Busbecq describes the ageing Kanuni Süleyman as dressed in green mohair[8]. But European traders also purchased mohair yarn, to such an extent that local weavers experienced difficulty in obtaining it. Tax farmers collecting the all-important *cendere* dues intervened, and in 1645, the Ottoman administration repeated an earlier prohibition against the export of mohair and mohair yarn from the Ankara region. This order was not literally obeyed; Elena Frangakis-Syrett's work on Izmir's export trade demonstrates that around 1700, in good years exports of mohair yarn might be worth about half a million *livres tournois* and in 1712 and 1719, even approached a million[9]. But even so, the prohibition was not totally meaningless; for French merchant correspondence from the later eighteenth century confirms that the two highest grades of mohair yarn were not accessible to exporters.

Mohair yarn was popular because it could be worked into buttons, and as a result, the substitution of metal buttons in the eighteenth century led to a decline in European demand for mohair yarn. Equally the existence of a centre of mohair manufacture in Amiens, slightly to the north of Paris, has long been known; it functioned, albeit on a limited scale,

[7] Özer Ergenç, "1600-1615 Yılları Arasında Ankara İktisadi Tarihine Ait Araştırmalar" in *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler-Tartışmalar…*, ed. Osman Okyar with Ünal Nalbantoğlu, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1975.

[8] [Ogier Ghiselin de Busbecq], *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*, tr. Edmund Seymour Forster, Oxford, 1966, p. 50.

[9] It must however be admitted that in bad years, for instance the period from 1707 to 1711, exports totalled less than 100,000 *livres tournois*: Elena Frangakis-Syrett, *The Commerce of Smyrna in the Eighteenth Century (1700-1820)*, Athens, Centre for Asia Minor Studies, 1992, p. 302.

down to the French revolution[10]. A document in the Venetian archives shows that in the late sixteenth century, "wool" was imported into Italy from the Ottoman lands[11]. But given the fact that this particular consignment belonged to an Ankara merchant, it was probably not sheep's wool at all, but rather mohair. Yet all these manufactures in different parts of Europe presumably did not use up large quantities of mohair or mohair yarn, and it is hard to imagine that they should have sufficed to cause supply problems to Ankara weavers.

However as it turns out, these were not the only purchasers of mohair yarn. In all likelihood down to about 1730, the principal purchasers of mohair were not the French at all, but the Dutch. In the seventeenth century, Leiden was known as a manufacturing centre for woollen cloth, the famed *leidse laken*[12]. But in addition, Leiden also produced camlets, by their local name *greinen*, which were made out of mohair yarn imported from the Ottoman Empire. Both *lakens* and *greinen* were luxury cloths, with high value added in terms of labour; interestingly enough, most of the *greinen* were sent back to southern Europe, where they found purchasers in Spain, France and Italy. In the years following 1655, when documentation commences, the number of *greinen* produced in Leiden was usually far higher than that of *lakens*, the differences often amounting to one hundred percent and more. However the French market for *greinen* contracted after 1667, when Colbert doubled the existing customs duty on camlets and other wares, thus unleashing a veritable *guerre de commerce*, soon (in 1672) to be followed by war *tout court*[13].

But there was still the Spanish market, which, incidentally, Colbert had in mind when he engaged in commercial war against the Dutch. For a preponderant position in the Spanish market was to ensure the French preferential access to American silver, which in turn was to help the subjects of the Sun King gain access to the Ottoman market. Yet by the late seventeenth century, such projects were still very far from realization. According to a published *mémoire* by the *intendant* Patoulet, the Dutch provided camlets worth 900,000 *livres* to South America alone, thus making *greinen* the single most successful export item in the Dutch-

[10] For a few remarks on the trade of Ankara and the role of mohair, see Gaston RAMBERT (ed.), *Histoire du commerce de Marseille, publiée par la Chambre de Commerce de Marseille*, vol. V; Robert PARIS, *De 1660 à 1789, Le Levant*, Paris, Plon, 1957, p. 441-448, 521-522. Somewhat more extensive information can be found in Paul MASSON, *Histoire du commerce français dans le Levant*, Paris, Hachette, 1911, p. 94.

[11] Maria Pia PEDANI FABRIS, *I "Documenti turchi" dell'Archivio di Stato di Venezia*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994, p. 245.

[12] For an illustration showing young women of this town at their spinning wheels, see BRAUDEL, *Civilisation matérielle*, vol. 2, p. 446.

[13] Jonathan I. ISRAEL, *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740*, Oxford, Clarendon, 1985, compare index entry "camlets".

Spanish trade. Moreover Patoulet mentions neither Spanish nor Mexican sales, which in all likelihood were not negligible either[14].

However by the 1680s, Leiden camlet production already had begun the steep descent of the "parabola curve" so characteristic of industries in the early modern period[15]. But the crisis became more acute with the beginning eighteenth century. In 1690 measures were undertaken to lessen the economic dependence of the southern Netherlands — *grosso modo*, modern Belgium — on the Dutch, and in this context, the importation of camlets was banned altogether. In the 1720s and 1730s, Dutch trade with the eastern Mediterranean was in crisis, as *leidse lakens* had lost their market in the Ottoman territories, while the decline of camlets meant that the Dutch were no longer interested in Ankara mohair. The period of French commercial ascendancy in the eastern Mediterranean had definitely begun.

OTTOMAN OLIVE OIL

As a semi-finished product, mohair yarn was used as an input by European textile manufacturers; another such item was olive oil, which constituted the main ingredient in soap manufacturing, both in Ottoman Jerusalem and in Marseille[16]. By the eighteenth century, French demand for olive oil had resulted in economic links to the Tunisian Sahel, the Morea and the recent Ottoman conquest of Crete[17]. These links have been well studied by historians of Ottoman commerce; but once again, we know little of the uses to which imported Ottoman olive oil was put, and thus the vicissitudes of demand affecting this commodity continue to escape us[18].

In his study of the eighteenth-century Marseille olive oil market, Patrick Boulanger has touched upon these issues. Where the Ottoman realm is concerned, he discusses the "Levant", that is the eastern Mediterranean, separately from the — rather cavalierly treated — "Barbarie", that is North Africa. But a wider context was also involved, as olive oil was imported into Marseille from Spain and Italy as well; by the seventeenth century, northern Italy had lost its former industrial

[14] ISRAEL, *op. cit.*, p. 316.

[15] BRAUDEL, *Civilisation matérielle*, vol 2, p. 302.

[16] Amnon COHEN, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 61-97.

[17] Daniel SABATIER, "Les relations commerciales entre Marseille et la Crète dans la première moitié du XVIIIe siècle" in *Dossiers sur le commerce français en Méditerranée au XVIIIe siècle*, Paris, 1976, p. 151-233; Boubaker SADOK, *La Régence de Tunis au XVIIe siècle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne, Marseille et Livourne*, Zaghouan, CEROMA, 1987.

[18] Patrick BOULANGER, *Marseille marché international de l'huile d'olive, un produit et des hommes, 1725-1825*, Marseille, Institut Historique de Provence, 1996.

prominence and largely had come to specialize in the export of agricultural products. “Marseille en Turquie”, as the city was sometimes nicknamed for its monopoly rights to trade with the Ottoman Empire, exported sizeable amounts of coin in exchange for the importation of olive oil, for Ottoman producers normally demanded cash[19]. Even though in principle, it was necessary to buy through intermediaries who were Ottoman subjects, some French traders used to lend money to producers while the crop was still ripening, thus securing privileged access to the oil once it became available. This method, called *selem* in Ottoman sources, in the case of a good harvest constituted an obvious disadvantage to the producer. But it also happened that the lending merchant went bankrupt, because natural or political impediments prevented delivery of the goods[20]. Ottoman olive presses apparently were few in number, so that the producers often salted away their olives for a considerable time, which spoiled the taste of the oil. Transport in goatskins equally tended to ruin the taste, so that apart from the products of certain regions today forming part of continental Greece, Ottoman olive oils imported into France were good only for industrial use. When the olive crop was scanty, exportation both from the eastern Mediterranean and Tunis was often prohibited; French merchants then contributed to Ottoman internal trade by delivering olive oil to Egypt, from where it was transmitted to the holy cities of Mecca and Medina.

In spite of numerous complaints, which Boulanger in his “franco-centric” approach may sometimes have taken rather too literally, Marseille merchants for about a century dominated the Mediterranean trade in olive oil. By the nineteenth century however, Marseille soap producers switched to other types of oil, and throughout the Mediteranean, French traders proved unable to compete with English and Austrian merchants. As a result, “uso Marsiglia” in Italian parlance came to denote oils of inferior quality, and Ottoman olive oil stopped being a major item in French trade[21].

CARCASSONNE WOOLLENS

In the little Languedoc town of Carcassonne, today’s administration earns a good deal of money by renting the use of the well-preserved medieval town walls to the makers of historical films. There are few reminders of an earlier prominence as a centre of textile manufacture. Yet in the eighteenth century, this was the principal source of the wool-

[19] Ottoman goods brought into France normally paid a special tax of 20% unless imported through Marseille, which made it impossible for all other French ports to compete.

[20] BOULANGER, *op. cit.*, p. 46-47.

[21] BOULANGER, *op. cit.*, p. 256.

lens imported into Izmir or Aleppo. For the English were in the process of withdrawing from the Ottoman market due to the crisis in Iranian silk, which had provided the principal source of profits to the Levant Company in the late sixteenth and throughout the seventeenth century[22]. Gone were the times in which these profits were so high that English woollens could be sold at cut-rate prices in Izmir or Aleppo. Moreover, as we have seen, Dutch textiles had lost their Mediterranean markets, while Venetian woollens had dwindled to insignificance as early as the mid-seventeenth century[23].

Yet if we want to find out something about "the rise and decline of the Carcassonne woollen industry", the task is far from easy; for the principal monograph has been published by a small cultural association active in the *département* of the Aude only, and whose publications do not figure in the computerized catalogue of French booksellers[24]. Yet to the Ottomanist this work makes interesting reading; for the prosperity of woollens in this area depended entirely on the Ottoman market. From 1666 onward, official encouragement given to merchants organizing production was accompanied by a complicated system of inspections. Officially these were intended to ensure the quality of the final product. But we must not neglect the will of absolutist rulers to control their subjects' activities and provide occasion for favoured individuals to earn money from fees. Unfortunately for us, Marquié passes quite rapidly over the period of economic expansion, which encompasses the first half of the eighteenth century. It is worth noting that, as Mehmet Genç has shown, many Ottoman trades and crafts also prospered during this period[25]. However Marquié's concern is mainly with the second half of the eighteenth century, when official regulation was progressively dismantled as royal officials became convinced of the virtues of economic liberalism.

Moreover, the last decades of the eighteenth century constituted a period of crisis from the economic point of view. Manufacturers tended to blame warfare, which did in fact often interrupt French shipping: the War of the Austrian succession, the Seven Years War, the American

[22] Ralph DAVIS, *Aleppo and Devonshire Square, English Traders in the Levant in the Eighteenth Century*, London, Macmillan, 1967.

[23] Domenico SELLA, "The Rise and Fall of the Venetian Woollen industry" in Brian Pullan ed., *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, Methuen and Co, 1968, p. 106-116.

[24] Claude MARQUIÉ, *L'industrie textile carcassonnaise au XVIIIe siècle, Étude d'un groupe social: les marchands fabricants*, Carcassonne, Société d'Études Scientifiques de l'Aude, 1993. The bookshop Librairie Breithaupt, of Carcassonne, sells the publications of this society; the author has published extensively on the history of his chosen region.

[25] Mehmet GENÇ, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş," *Yapıt, Toplumsal Aarştırmalar Dergisi*, 49 (4), 51-61; 50 (5), (1984), p. 86-93; French version: "L'économie ottomane et la guerre au XVIIIe siècle", *Turcica*, XXVII (1995), p. 177-196.

War of Independence and finally the revolutionary and Napoleonic wars all had a share in preventing the transportation of French textiles to Izmir or Istanbul. But in Marquié's view, the major causes lie elsewhere : internal unrest in many Ottoman provinces, with the resulting impoverishment of potential customers, seems to him the principal cause of the problem[26].

In addition, the Carcassonne manufacturers proved quite unequal to the challenge. They were unable to find themselves alternative markets, and Marquié puts this down to the weakness of their commercial links, which involved only the Levant traders of Marseille, themselves strongly affected by the crisis. Instead, the Carcassonne manufacturers reacted to declining profits by producing ever more woollens, which tactic of course drove down prices yet further. Or else they decreased the quality of their product, and the usually well-off Ottoman consumers of imported fabrics either took their custom elsewhere, or at the very least, demanded a reduction in prices[27]. Napoleon's Continental Blockade finally struck the *coup de grâce*. In the nineteenth century, the Carcassonne region reverted to purely agricultural activities and came to specialize in wine-growing, an activity which in our day, is supplemented by tourism. Thus the demands and economic resources of the more comfortably-off Ottoman inhabitants — for in the eighteenth century, the poorer people were not yet in a position to buy these fabrics — determined the fortunes of a major French region ; the structural impact of commercial relations was not always a one-way street.

TRIBUTARY CLOCKS

It has long been common knowledge that at the close of the sixteenth century, clocks from Europe were in demand at the Ottoman palace[28]. While in the seventeenth and eighteenth centuries, these were imported from France and England, in earlier periods, there were other sources as well. Around 1600, Augsburg was a major centre of European clock and watchmaking. Moreover while Augsburg clock- and watchmakers lost their leading position to their French and English competitors in the second half of the seventeenth century, the town continued to be an important centre of gold- and silversmiths for at least a century longer.

[26] MARQUIÉ, *op. cit.*, p. 74-81.

[27] Numerous order forms, along with samples of Languedoc textiles, survive in the archives of the Chambre de Commerce in Marseille. The relevant correspondence shows that contrary to what has sometimes been claimed, Ottoman purchasers of imported textiles were not simply concerned with buying at the lowest price possible. Colours were a major focus of interest, with bright hues often preferred.

[28] The standard work on our subject is Otto KURZ, *European Clocks and Watches in the Near East*, London, Leiden, The Warburg Institute, University of London and E. J. Brill, 1975.

Ottoman dignitaries, the Sultan not excluded, were so interested in these artifacts combining the skills of clockmakers and silversmiths that the latter came to make up a significant part of Habsburg tribute payments, due for the small strip of Hungarian territory remaining in the hands of the " king of Vienna ". And after changes in the seventeenth-century balance of power had led to the abandonment of tribute payments, the clocks of Augsburg were still in demand as diplomatic gifts[29].

What makes this episode interesting is not only the involvement of major gold and silversmiths such as Wenzel Jamnitzer, who in 1574 was paid 2000 florins for his work on items which were to form part of the " Turkish tribute " *(Türkenverehrung)*. When buying the more elaborate pieces, some Habsburg ambassadors seem to have engaged in lengthy bargaining sessions : thus we learn that a timepiece by Daniel Lotter would normally have cost 400 florins, but that the master was finally persuaded to sell it for 250. On the Ottoman side, highly visible figures were also involved ; apart from the Sultan himself, in 1573 Mehmed Sokollu was to receive a clock or watch, and the vizier Ahmed Paşa addressed himself to the ambassador with a demand of his own. Ahmed Paşa wanted two timepieces whose sketches he included, and which have survived in the Viennese archives, complete with Ottoman explanations and their translations into German. Such exact specifications could cause problems ; at one point, an order was delayed because no one in Augsburg could make sense of the Ottoman text.

Ahmed Paşa wanted only vegetal ornaments, and specifically excluded images of human beings and relief work. This was also the demand of Sokollu, who had a German-speaking watchmaker in his service, so that the explanations belonging to the sketches did not need translation[30]. Other recipients were less particular where imagery was concerned. Thus in 1569, depictions of birds and animals suitable for the chase were deemed appropriate for Sultan Selim II, while Murad III, in preparation for the 1582 circumcision of his son, even demanded figures of animals and human beings moved by clockwork ; they were presumably intended as table decorations[31]. Unfortunately the Vienna documents only contain information on tributes and diplomatic gifts, while the trade in clocks and watches remains in the shadow.

[29] Gottfried MRAZ, " Die Rolle der Uhrwerke in der kaiserlichen Türkenverehrung im 16. Jahrhundert ", in *Die Welt als Uhr, Deutsche Uhren und Automaten 1550-1650*, ed. by Klaus, Maurice and Otto, Munich, Deutscher Kunstverlag, 1980, p. 39-54. This article is based on a student paper, and the author makes it clear that a large amount of documentation still lies unstudied in the Vienna archives.

[30] MRAZ, *art. cit.*, p. 48 ; the sketches published do not include the Ottoman text, and only snippets of the German translation.

[31] MRAZ, *art. cit.,* p. 48 and 53.

EXPORTING OTTOMAN TEXTILES

Angora yarns and olive oil constitute semi-finished products imported into the Netherlands and France for industrial use; Carcassonne woollens and Augsburg clocks and watches, by contrast, were much more highly finished items. Clocks and watches, if they survived the journey intact, were used as they were, while the fabrics were passed on to Ottoman tailors who sewed vests and caftans for a better-off clientèle. All this fits in well with our image of Ottoman trade in the seventeenth and eighteenth centuries, when numerous small industries were developing in western Europe. However Ottoman textiles also possessed a foreign market, which Ottomanists have tended to unduly neglect, namely the Commonwealth of Poland and Lithuania[32]. While Özer Ergenç has pointed out the importance of the Ottoman branch of this trade a full twenty-five years ago already, its impact on Polish consumption must mainly be read off from visual sources extant in Poland[33].

In the seventeenth century, it became fashionable for male members of the Polish nobility and gentry to have their portraits painted in a costume inspired by Ottoman models. Given the size of Polish ambassadors' retinues, some of the men in question may well have purchased such a costume in person during a stay in Istanbul. Costumes were often completed by Ottoman arms, particularly the highly decorated shield (*kalkan*) and war-mace (*bozdoğan*)[34]. This fashion was linked with the identity assumed by the Polish nobility and gentry of this time[35]. On the one hand, the seventeenth century was the period of the Counter-Reformation, during which the elites of the previously multi-confessional Commonwealth of Poland-Lithuania redefined themselves as militantly Catholic. In the realm of architecture and sculpture, this resulted in a continuation of the "italianizing" trends which had already character-

[32] For a discussion of the political framework of Ottoman-Polish trade, see Dariusz Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century), an Annotated Edition of* Ahdname*s and other Documents*, Leiden, E.J. Brill, 2000, p. 185-189.

[33] Ergenç, *art. cit.,* p. 158-159. Unfortunately Ankara mohair did not carry widely visible designs (the moiré effect obtained by pressing does not lend itself well to reproduction in an oil painting). Therefore the importation of Ankara textiles, while well attested in Ottoman sources, cannot be easily documented from Polish paintings. On images of Polish gentlemen in Ottoman-inspired costume, compare the exhibition catalogue prepared by Jerzy Malinowski, *Where East Meets West, Portraits of Personages of the Polish-Lithuanian Commonwealth 1576-1763*, Warsaw, The National Museum, 1993. My thanks go to Dariusz Kołodziejczyk for providing me with a copy.

[34] Arms are given special prominence in Zdislav Zygulski Jr, "The Impact of the Orient on the Culture of Old Poland" in *The Land of the Winged Horseman: Art in Poland 1572-1764*, Alexandria VA, Art Services International, 1999, p. 69-80.

[35] Beata Biedronska-Slotova, "The Art of Islam in the History of Polish Art" in National Museum in Cracow, *The Orient in Polish Art, Catalogue of the Exhibition*, Cracow, National Museum, 1992, p. 13. Once more I am grateful to Dariusz Kołodziejczyk for supplying me with a copy of this publication.

ized the previous century[36]. But where the presentation of self was concerned, Polish nobles and members of the gentry claimed a continuity with the civilizations which, in antiquity, had flourished in the regions north of the Black Sea. In the fifteenth century, Polish kings had attempted expansion in this area until stopped by the Ottoman advance, and this may have had some impact upon the preference for things "Sarmatian". As the constant Polish-Tatar conflicts of the sixteenth and seventeenth-century demonstrate, the kings of Poland-Lithuania had by no means abandoned their eastern ambitions.

Be that as it may, in practical terms, the clothing and weaponry needed to follow the "Sarmatian" fashion was of Ottoman inspiration, albeit with significant variations. Polish nobles wore the *kontush*, *zhupan* and *delia*, around the waist they wound a sash in the approved Ottoman fashion. The *kontush* or upper garment had lengthy wide sleeves as did its Ottoman counterpart; only the long slits, which allowed the wearer to throw back his sleeves over his shoulder, were a local peculiarity. Especially remarkable for our purposes are the sashes. Although they were quite often of local make, the designs show the impact of Ottoman models so clearly that we must assume a widespread importation of embroidered sashes at some point in time[37]. Presumably these goods were brought in by the Armenian traders resident in Lwow, who made regular trips to Istanbul; Ankara merchants were also involved. We can only hope that in the future, customs registers and estate inventories in Polish archives will provide more information about this little known branch of Ottoman export trade[38].

IN CONCLUSION

Incomplete as they must be, these glimpses of goods traversing the Mediterranean and southeastern Europe show that at least in the consumption realm, links between the Ottoman world and western and central Europe were much more important than has often been surmised[39]. This is true especially in the area of luxury consumption: the Polish

[36] Thomas DaCosta Kaufmann, *Court, Cloister & City, The Art and Culture of Central Europe, 1450-1800*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1995, p. 217, 284ff.

[37] Rugs and carpets were also both imported from the Middle East and imitated in Poland; however where these items are concerned, Iranian sources were at least as important as their Ottoman counterparts.

[38] A fascinating, albeit tantalizingly brief beginning has already been made by Andrzej Dziubinski, "Polish-Turkish Trade in the 16th to 18th Centuries" in *War and Peace, Polish-Turkish Relations in the 15th to 19th Centuries*, Istanbul, Turkish Ministry of Culture and Polish Ministry of Culture and Art, 1999, p. 39-45.

[39] For a recent discussion of the transcontinental esteem for tulips, see Ariel Salzmann, "The Age of Tulips, Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)" in Quataert ed., *Consumption Studies*, p. 83-106.

gentlemen sporting sash and *bozdoğan*, or the German-speaking watchmaker serving Mehmed Sokollu. But even when it was "merely" an issue of "moderate" luxuries, the Ottoman market was significant enough to make or break an important textile centre such as Carcassonne. As our knowledge of preindustrial consumption advances, our notions of such cross-currents doubtless will become more detailed. For the time being, let us ransack the work of our Europeanist or Indianist colleagues…[40]

[40] Thus the Ottoman *alaca* had a probable descendant in southern India named *allegia*, produced for the Iranian and Arabian markets: Sinappah ARASARATNAM, *Merchants, Companies and Commerce on the Coromandel Coast, 1650-1740*, Delhi, Oxford University Press, 1986, p. 99.

NEWLY DISCOVERED IN TURKISH ARCHIVES: KADI REGISTERS AND OTHER DOCUMENTS ON CRETE

The island of Crete was one of the Ottoman Empire's last conquests. The war to capture the island began in 1645 and lasted till 1669. After the capture of Cania, the Ottoman administration began to integrate the island into the imperial framework. Kadi was appointed to Cania, reporting to the Chief Military Judge of Rumelia, that is, European Turkey[1]. Moreover, the Retimno Kadi Records show that a Kadi was also appointed to Retimno[2]. Following the capture of the island, administrative and judicial regulations were enacted covering the entire territory.

Under the Ottoman administration, Crete was incorporated into the empire as a privileged district with Candia as the capital; the island was divided into three sancaks, namely Candia, Cania and Retimno[3]. To each of these three sancaks a Kadi was appointed. As it seems, a first kadi was sent to Cania soon after its capture in 1645 and a parallel appointment was made after the conquest of Retimno. With the capture of Can-

Ayşe Nükhet Adıyeke and Nuri Adıyeke sont enseignants à l'Université de Mersin, Faculté des Sciences Sociales, Çiftlikköy Kampusu, 33342 Mersin, Turquie.

[1] According to the 1667-1668 regulations, there was to be just one kadi on the island. However this rule was never applied in practice. M. Kemal ÖZERGIN, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, 1976, p. 258.

[2] "Kıdveti'l-kudat ve'l-ahkam ma'deni'l-fazl ve'l-kelam Mevlana Resmo kadısı zide fazluhu iş bu sene selase ve sittin ve elf Recebi'l-müreccebin gurresinden sene-i merkume Zilhicce nihayetine gelince…", *C.R.R., No: 60*, p. 118, (28 May 1653). (*Court Records of Retimno,* Vakıflar Genel Müdürlüğü, İstanbul Bölge Müdürlüğü Arşivi.)

[3] Cemal TUKIN, "Girid", *I.A.*, p. 794.

dia in 1669, three kadiships had come into existence, located in Candia, Cania and Retimno. This arrangement lasted from 1672[4] to the last days of the empire[5]. It is quite different from organisation current in other Ottoman territories, as the kadi of Cania was regarded as the hierarchical superior of the other Cretan kadis, an arrangement which has no parallel in other parts of the Ottoman Empire. At times the kadi of Cania was known as the " kadi of Crete ". A kadi's term in this period lasted twenty months[6].

Thus the kadis of Crete officiated in a whole sancak, not a simple kaza. A kadi appointed to such a large district could assign representatives to individual kazas, including the kaza holding the capital of the sancak itself. A newly appointed kadi sometimes allowed his predecessor's representatives to continue in office, and sometimes appointed new ones. Our records show that the kadi notified the Ottoman centre of the appointment, requesting approval[7]. That kadis sent representatives or appointees to localities other than the centre of their kaza was customary throughout the Ottoman Empire. However, as a local authority Cretan kadis also appointed representatives to their own kaza centres. For example, the kadi of Retimno appointed representatives to Retimno, Amari and Ayvasil[8].

With respect to organization, the kadi of Cania, who was also kadi of Crete as a whole, was situated at the top of the hierarchy. Below them into the organigram, we find the kadis of Retimno and Candia and yet further down there were the representatives *(naib)* who numbered ten in the nineteenth century ; but we have no information about their exact number in the earlier periods. These representatives operated similarly to regal kadis, but were limited to a single kaza. Although the instructions from the centre usually went only to kadis, they occasionally were sent to representatives as well " Cezire-i Girid'de vaki nevahi naiblerine… "[9] Likewise, instructions coming from the Governor of Crete were sometimes addressed to kadis[10], sometimes to representatives[11].

In the appointment certificates issued to kadis and in records destined for the public, (" beyne'l-nas icra-yı şer'-i ali "[12] or " beyne'l-ahali "[13]), kadis were firmly warned that they were expected to adhere to the religious law (" medine-i mezbur ve nevahi-yi merkumun umur-u şer'iy-

[4] *C.R.R., n° 85*, p. 3a.
[5] For instance, *C.R.R., n° 48*, p. 33 ; *C.R.R., n° 52*, p. 64.
[6] *C.R.R., n° 85*, p. 3a.
[7] *C.R.R., n° 413*, p. 24 ; *C.R.R., n° 58*, p. 84.
[8] *C.R.R., n° 85,* p. 69 ; *C.R.R., n° 415*, p. 313 ; About the appointment of Retimno Kadi as representative of Retimno, *C.R.R., n° 60*, p. 415 ; *C.R.R., n° 413*, p. 24.
[9] *C.R.R., n° 3109,* p. 135.
[10] For instance, *C.R.R., n° 48,* p. 36, 38.
[11] *C.R.R., n° 413*, p. 56.
[12] *C.R.R., n° 60*, p. 434.
[13] *C.R.R., n° 52*, p. 8.

yesini icra-yı ahkam-ı şer'iyye idüb cadde-i şer'iden inhirafa cevaz göstermemeleri")[14]. Religious affairs, as we infer from the records, included contracts among Muslims such as marriage, divorce, distribution of inheritances, attorneyship and the institution of pious foundations. These kadis were also given the task of distributing the estates left by members of the military establishment as it seems that no special official had been appointed to deal with these matters. Before the nineteenth century, revenues derived from "ahkam-ı şer'iyye" as well as from "rüsum-u kısmet-i askeriye" were also left to the kadis.

A special scribe officiated in these kadi Courts[15]. Although even the Muslims on the island spoke Greek, Turkish was compulsory in the kadi Courts. Only in the record book covering 1923-1924 were all the verdicts written in both Turkish and Greek. Principles of Islamic law were followed; Christians, for instance, were not accepted as witnesses against Muslims in kadi Courts. Moreover, kadis also performed important administrative services which were regulated by sultanic decree rather then by religious law. In particular kadis were to aid tax collectors and officials in charge of preparing various kinds of documents recording the relevant abstracts in their registers[16]. Likewise, recording military and other kinds of official correspondence within his kaza also formed part of the kadi's responsibilities.

Kadi Courts in Crete operated within the above-mentioned framework throughout the seventeenth and eighteenth centuries. During the nineteenth century, on the other hand, major changes ensued. The first changes occurred between 1830-1840, when the Ottoman administration had to leave the island to Mehmet Ali Paşa. However it is not known for sure to what extent the functioning of the kadi Courts was affected by the Egyptian viceroy's reform "umur-u diniye ve mevadd-ı ırsiyeden maada kaffe-i mesalihin meclislerde rü'yet olunduğu malum olmuşdu"[17]. It may be assumed that local councils, quite active in Crete even during these early periods took up some of the tasks in the post performed by kadis. Yet the latter retained the fundamental functions. The first concerned inheritance. Here the kadi performed his duty in accordance with Muslim religious law with the help of the head clerk known as "kassam". But inheritances also could be distributed with the aid of two representatives from local councils — one Muslim, one non-Muslim. This practice satisfied both Muslims and non-Muslims[18]. The second duty of the kadi Courts was to perform marriages[19].

[14] *C.R.R., n° 52*, p. 26.

[15] *C.R.R., n° 59*, p. 207.

[16] About Timar of Liva-yı Retimno dated 1161 (M.1748), *C.R.R., n° 60,* p. 22-25.

[17] A. Nükhet Adıyeke, "Girit'in Mehmed Ali Paşa Yönetimindeki Durumuna Dair Bir Rapor", *Belgeler*, vol. XV, No. 19, (1993), p. 304.

[18] Adıyeke, *ibid.*, p. 305.

[19] We have two books belonging to this period. Both constitute marriage records. *C.R.R., n° 3113* and *C.R.R., n° 2659*.

More obvious are the financial changes instituted by Mehmet Ali Paşa's government. In line with the principle that "kadı sair memurlar misillü miriden muvazzaf olup, umur-u şer'iyyeden hasıl olan hazineye aittir"[20] (the kadi, like other government officials, is appointed by government, and whatever revenues accrue from judicial matters belong to the Treasury), the dues known as *kapı altı* were taken away from the kadis and transferred to the Treasury. It is not known whether changes occurred in the number of kadis and in the hierarchical structure of the courts during the reign of Mehmet Ali Paşa. However, if it is taken into account that as late as 1885, there were only three kadis in Crete[21], it makes sense to assume that Mehmet Ali Paşa did not interfere with the number of kadis and the hierarchical structure of the courts.

In 1868, Cretan sancaks were reorganised. Instead of the previous three sancaks, the island was now divided into five, namely Candia, Cania, Retimno, Sfakia and Lasithi[22], but judicial organization was left intact. As before, there was the kadi of Crete in Cania with his subordinates in Candia and in Retimno. Ten representatives *(naib)*[23] continued to operate in areas where a Muslim population lived[24]. In the introduction to the Cretan Provincial Regulations, it is stated that "merkez-i vilayetle her bir muhtelit livada beyne'l-islam vuku bulacak dava-yı mahsusanın rüyeti için birer mahkeme-yi şer'iyye bulunacak…" (in the vilayet centre and each sancak of mixed population there shall be a law court to deal with the hearing of cases that may arise among Muslims). From the term mixed used it may be understood that appointments depended on the presence of Muslims. As the Muslim population was very low in the newly established Sfakia and Lasithi sancaks, these two areas were not considered as being of mixed populations and hence kadis were not appointed[25]. In this way, the hierarchy of kadis peculiar to the island continued to exist with only a slight modification.

Kadis and their representatives also took part in administrative procedures outside the courts. In 1868 the kadi[26] and the *naib* of the central kaza[27] were described as ex-officio members of the provincial Administrative Assembly. Judges' representatives also assumed the chairmanship of the village councils that were very influential in social affairs[28].

[20] Adıyeke, *ibid.*, p. 305.

[21] In the "Register of Capitation Taxes" dated May 1885, Crete was organised into three sub-provinces. *BOA., ML. VRD. CMH. n° 1355*.

[22] *Düstur I/1*, p. 671.

[23] Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie-Géographie, Administrative,* vol. I, Paris, 1892, p. 534.

[24] Salname-yi Vilayet-i Girid, 1293 and 1310; Andrea Kopasi, "Girit'in Ahval-i Umumiye ve Tarihiyesi", *Mecmua-yı Ebuzziya, V: VIII/80*, p. 1689-90.

[25] Ayşe Nükhet Adıyeke, *Osmanlı Imparatorluğu ve Girit Bunalımı* 1896-1908, İzmir 1994 (Doctoral Thesis), p. 93-95.

[26] *DüsturI/1*, 1868 Girit Vilayet Nizamnamesi (Giriş), p. 653.

[27] *Salname-yi Vilayet-i Girid, 1293*, p. 39.

[28] *Salname-yi Vilayet-i Girid, 1293,* p. 43.

When high officials of the vilayet were mentioned, kadis came fourth in the hierarchy[29].

As a result of the 1896 uprising, Crete was turned over to an autonomous administration under the auspices of the Great Powers, and Prince George, son of the Greek King, became the governor of the autonomous administration. In 1899, the Constitution of Crete was promulgated[30] and in the following year the "Regulations for Muslim People" were adopted[31]. The 92nd article of the Constitution and articles of the "Regulations for Muslim People" comprised paragraphs concerning kadis and kadi courts.

The three-kadi system characteristic for Crete was maintained in the regulations of 1900. It was determined that Muslim law courts would operate in the cities of Cania, Retimno and Candia. As accustomed, the kadi of Cania was hierarchically superior to the other two kadis. The kadi of Cania earned 600 drahmis, while the kadis of Candia and Retimno earned only 350 drahmis[32]. Areas of responsibility for these courts were determined as follows; the Cania court would deal with law suits from the Cania and Sfakia sancaks, the Retimno court, on the other hand, would handle only cases originating in Retimno. A salaried representative of the kadis of Candia was to officiate at Ierapetra and this representative was to handle cases concerning the sancak of Lasithi assigned to him by the kadi of Candia. The power of appointing kadis was left to the Prince, who was the High Commissioner. With the approval of the kadi of Candia, the representative in Lasithi was also appointed directly by the prince. Clerks, ushers and all other representatives of the kadis were appointed by kadis themselves. A kadi, a mufti, a clerk and an usher were to officiate in each law court. However, the mere existence of a kadi and a clerk would suffice for the legal establishment of such an institution[33]. Furthermore, depending on local demand, representatives of the kadi could be appointed to deal with marriage procedures. According to the regulations, in order for someone to be appointed as a kadi, it was necessary to be over thirty years old and hold a certificate from the şeyhülislam stating that "vazife-yi kazayı ifa etmek üzere mezun olduğunu"[34] (… was entitled to conduct the duties of a kaza). Moreover, the rule that kadis had to be sworn in in the name of the Prince was severely criticised by both the Muslim populations of the island and the Ottoman administration in Istanbul.

Law courts were able to judge cases arising from marriage and divorce in addition to religious affairs. Cases relating to inheritance and

[29] *Salname-yi Vilayet-i Girid,* 1293, p. 38.
[30] *Girid Kanun-u Esasisi*, Cania, 1899.
[31] *Girid Ahali-yi Islamiyesi Nizamname-yi Hususisi*, Cania, 1900.
[32] *Girid Ahali-yi Islamiyesi Nizamname-yi Hususisi*, Article: 114, p. 49.
[33] *Girid Ahali-yi Islamiyesi Nizamname-yi Hususisi*, Article: 2, p. 2.
[34] *Girid Ahali-yi Islamiyesi Nizamname-yi Hususisi,* Article: 5.

the guardianship of children, young people coming of age and alimony were also within the realm of the religious courts, but determining the amount of alimony to be paid was a responsibility of the secular law courts. In cases relating to inheritance and the appointment of an administrator to an estate, the case was concluded only if all sides were agreed to abide by the kadi's decisions, otherwise the case was handed over to the secular law courts. Moreover, if one of the parties in above mentioned law cases was a non-Muslim, then the case was again transferred to the secular law courts. Procedures for the courts were detailed in the Crete Constitution and the "Regulations for the Muslim People". During this period judicial duties also were transferred to the treasury of the island.

There was no change of kadi between 1900 and 1910. But appointment procedures became a source of serious conflict when kadi Mehmed Kazım Efendi, chosen by the Muslim community, was not appointed by the prince[35]. In 1911, it was proposed that kadis should be appointed by the Sublime Porte. As the Great Powers sided with the Sultan's government, widespread reaction among the Christian population of the island was the consequence. The Great Powers agreed that kadis henceforth would be elected by the Cretan Muslims and would take up their duties without being sworn in, and the administration of the island was informed accordingly. This settlement remained in effect so long as there was a Muslim population in Crete. From 1913, when the island was annexed to Greece, to the population exchange of 1924, the kadi courts which handled the cases of local Muslims continued to operate[36].

As we have seen, a kadi was appointed to the island of Crete from the very beginning of the Ottoman period. Records kept by the kadi courts appeared in the course of time. The story of the Crete law court records was as unusual as the story of the island itself. Two people played an important role in the discovery of the Crete court records, namely Yorgos Ikonomidis and Nikos Stavrinidis.

In 1889 Translation Bureaus were opened in Cania, Retimno and Candia, where Turkish and Greek communities lived side by side. Yorgo Ikonomidis, a Greek from Crete, who was educated in Istanbul and knew excellent Turkish, was appointed as head of the Candia Translation Bureau in 1909. Having worked previously in the Administration of Pious Foundations, Ikonomidis exerted great efforts to bring the documents of these foundations to the Candia Translation Bureau, but was able to achieve this goal only after the population exchange of 1924[37].

[35] A. Nükhet Adiyeke, *ibid.,* (Doctoral Thesis) p. 279 and so on.

[36] There are 8 volumes of court records dated to years between 1913 and 1924. See the list in the appendix.

[37] Adnan Ekşigil, "Girit Kadı Defterleri", *Tarih ve Toplum, vol. VIII, No 43* (July 1987), p. 10.

Nikos Stavrinidis, a Greek from Izmir with excellent knowledge of Turkish, settled in Candia in 1924 and along with Ikonomidis began to translate these documents into Greek[38]. When Ikonomidis died some time later, Stavrinidis alone, unaided and without permanent employment, continued to translate these documents. From 1975 onward, having examined 162 volumes of kadi records, Stavrinidis began to publish summaries of these documents, and some selected individual texts in five large volumes[39].

A large number of the Crete kadi records were destroyed in a fire that occurred in Cania in 1897[40]. Part of the Retimno registers had already been lost during the unrest which accompanied the Greek Independence War[41]. When the Turks left the island in the 1924 exchange of population, they tried to take these records with them but failed. Thus, the Candia law court records, along with other official documents in the Government Office, had to be left behind[42].

Within the framework of the Lausanne Treaty, the Exchange Protocol, which required the exchange of Greeks living in Turkey against the Muslim or Turkish Communities in Greece, was put in effect in 1924. In line with the 11th article of this same protocol, a mixed commission was set up to arrange and supervise this migration process. The mixed committee and its subcommittees that operated in Greece until the middle of 1925 collected all official records and books belonging to the Muslim population and the Islamic Societies from all parts of Greece. After having been examined and sealed by the committee, the records were sent to Istanbul in chests[43]. Following approval by a commission in Istanbul, they were then handed over to the General Directorate of Pious Foundations. During our research in the summer of 1994 in the archives of the Istanbul District Administration of the General Directorate of Pious Foundations, we encountered many Crete law court records.

Some of the kadi records that had not been delivered to the Exchange Commission were left in Candia. According to Stavrinidis, some of these remaining 225 volumes were lost during World War II, and only

[38] [S. Eşref Kuşçubasi], "Oğlum Bunları Bileceksin", *Tarih Konuşuyor,* vol. I, No 3 (April 1964), p. 234.

[39] *Metafra Turkikon Historikon Engrafon is tin Istorian tia Kritis,* [The translation of Documents of Crete History], vol. I covering the years 1657-1672 was published in 1975; vol. II (1672-1694) in 1976; vol. III (1694-1715) in 1978; vol. IV (1715-1752) in 1984 and vol. V (1752-1765) in 1985.

[40] EkŞiigil, *ibid.*, p. 10. Andrea Kopasi, who was himself a Cretan with administrative responsibilities in Crete, states that many kadi records were burned during a fire. Kopasi, *ibid,* p. 1689.

[41] Ekşiğil, *ibid.*, p. 10.

[42] Ekşiğil,, same page; Kuşçubasi, *ibid.*, p. 232.

[43] *Islamic Society Record book nº 613* has a seal that reads "Commission Mixte. Pour l'échange des populations grecques et turques, Troisième Sous-Commission".

162 volumes were left[44]. The volumes Stavrinidis examined were kadi records from the city of Candia which had been compiled at various dates from the mid-seventeenth to the mid-eighteenth century. As can be inferred from the list appended to this article, the Candia records dating from later years are located in Istanbul.

Among the records that came from Crete there were notary and cadastre records, archives of pious foundations, records of the various administrations of Islamic Societies and of course kadi registers. Although it is not clear how many archival documents arrived from Greece in the Istanbul Archives of the General Directorate of Pious Foundations, there are approximately 6000 volumes and a large number of individual documents. Only about 3200 of these volumes have been roughly catalogued ; 210 of these are kadi records of Cania, Candia and Retimno[45]. This number may of course increase once the remaining 2800 volumes have been catalogued. However the cataloguing process was stopped a short while ago. In order to introduce the above-mentioned records to the world of scholarship, we have decided to publish a list of the volumes catalogued to date. Geographically and historically speaking, the registers preserved in Istanbul fall into the following categories :

Sancak	Number of registers
Cania	35
Candia	97
Retimno	72
Unknown	11

Period	Number of registers[46]
1650-1700	9
1701-1750	14
1751-1800	6
1801-1850	20
1851-1900	144
1901-1924	9

Two kinds of errors were made in cataloguing. Firstly some records have been assigned to the wrong kazas. We have examined the registers one by one and rectified these mistakes. Yet in about ten instances there were no clues as to where the registers belonged. Likewise, some of the record books that could not be identified from their contents were tentatively assigned with the aid of the names of " Şuhudü'l-hal " or seals found on certain pages. Some record books belonging to kazas which were not also sancaks have been listed under the sancaks they belonged to[47].

44 Ekşİgil, *ibid.,* p. 11.

45 A complete list of these volumes, along with information on their dates and types, can be found in the appendix.

46 As some registers cover more than 50 years and contain records belonging to either half of a century, our table assigns them to more than one period.

47 For instance records of Lasithi and Ierapetra are on the list belonging to Candia.

Another problem arises in the dating of the record books. Admittedly, 210 volumes could not be examined in detail. Yet the beginning and ending dates of many record books which we have checked did not match the information given in the catalogues. Usually these discrepancies were limited to one or two years, but sometimes there were dating errors exceeding ten years[48]. The beginning and ending dates of the registers were erroneously recorded on catalogue cards, from where they found their way into the official archives inventory. These record books bear varying dates between 1650 and 1924, and include law court records, marriage registers, estate inventories, as well registers recording land transfers, proxies and loans. Volumes range from 12 to 540 pages. At times not all pages of a given register have actually been used. For instance, the volume No 644 was recorded as having 160 pages but 120 are blank. While this is an extreme case, quite a few registers contain a large number of blank pages.

All seventeenth-century records show the classical format of kadi register. With a size of about 15x40 cm., some of these volumes retain their original bindings. In the eighteenth century, this format was given up and record books grew in size. Nineteenth century registers are of varying sizes. Changes also occurred in the content and organisation of the record books. In earlier volumes, as Ottoman kadis did in many other fields, pages sometimes were used haphazardly. The writing was at times diagonal or even completely upside down. Moreover, contents were not well-organised; just below an imperial decree, a marriage record might occur, further down the record of a law case followed by a record of the appointment of an estate administrator. In this respect the records belonging to the nineteenth century are better organised, with different registers for the appointment proxies, court cases, legal statements and marriages. In these later record books, documents were written in an orderly fashion, parallel to the top and bottom margins.

Some of the volumes have been recently rebound. During this process, in some cases several registers were bound together to form a single volume. For example volume nº 60 contains a marriage register as well as a kadi record with the marriage register dating from an earlier period. Moreover, the marriage register is much smaller than the remainder of the volume.

In some instances, documents were cancelled by the scribe who had made the original entry. There are about 120 records in volume No 428 dated 1268; but 90 of entries in these have either been crossed out, or else we find the note "cancelled". In the same fashion 90 of the 230 in volume No 2669 have been cancelled.

[48] *C.R.R., nº 413.* Though the catalogue card has the dates 1121-1155, after a careful study, we have determined that the relevant register contains material belonging to the period 1109-1111. Likewise, while *C.R.R., nº 60* according to the catalogue begins in 1162, the register contains items belonging to the year 1063. See footnote 2.

Registers have been put together in a fashion remaining the same in almost all districts. A copy was made for every item of official correspondence emanating from the centre. Documents concerning garrison soldiers, inheritance distribution procedures involving both soldiers and non-Muslims can be found in all these record books. Though there exist separate marriage registers, marriage records may also be encountered in ordinary court records. Of special importance are the documents concerning pious foundations[49].

Records of customs duties and officially decreed prices, as well as documents concerning military fifs are frequently encountered in these registers and the same thing applies to the copies of regulations concerning the Orthodox dioceses. Moreover in the seventeenth and eighteenth century registers there are many records concerning non-Muslims. Guardianship, proxy and the division of inheritances were submitted to the kadis ; thus non-Muslims used the courts in much the same way as did their Muslim counterparts. Moreover records concerning conversions are of special interest. Though occasionally found in the middle of the kadis' registers, such matters were most often consigned to the first and last pages. Thus « the son of Yorgi from Lamis village of Ayvasil township came to the religious authority, was honoured with Islam and named Ismail. Cemazie'l-evvel 26th, 1136 »[50].

In the Cretan kadi registers, there are vivid descriptions depicting the business life of the island. Records about olives, olive oil production and taxation are abundant. In addition, there are interesting bits of information concerning commerce. For example, in a record dated July 3rd 1745, we find the following expression " tahmil-i der-sefine-yi Pulak Kapudan Fransız an yedd-i Molla İbrahim Resmolu der-liman-ı Resmo nakl-i İslambol sene 3 C. 1158 ". In this document, the whole cargo of the ship is recorded, with names of the merchants and trade goods mentioned one by one[51].

In conclusion, the newly found kadi registers, more than 210 in number, listed in the appendix constitute important and hitherto unknown sources for the political and socio-economic history of the people of the Crete and are also of relevance to Mediterranean commerce in general.

[49] For instance, a mosque foundation in Retimno dated 1094, established by a former commander of Retimno, *C.R.R., nº 60,* p. 398-403 ; Ayaz Mehmed's foundations dated 1166 (1753), same volume, p. 312.

[50] *C.R.R., nº 60*, p. 328.

[51] *C.R.R., nº 87,* p. 9.

COURT RECORDS OF CRETE

I. Kadi Court Records of Cania

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
01	2332	1172-1310	058	Hanya ve Midilli Tevliyet Defteri
02	0282	1259-1318	026	Şer'i Sicil Defteri
03	3068	1272	066	Karz Defteri
04	2151	1277-1290	172	Şer'i Sicil Defteri
05	2378	1285	088	Tereke Defteri
06	0054	1290-1291	198	Şer'i Sicil Defteri
07	0294	1292	096	Şer'i Sicil Defteri
08	2695	1292-1295	158	Sicil ve ilamat Defteri
09	0314	1299-1303	294	Tereke Eytam Defteri
10	3111	1303-1304	208	Dava Ceridesi
11	0281	1304-1306	094	Enkiha Defteri
12	0033	1304-1308	306	Mahkeme Karar Defteri
13	1214	1304-1340	056	Enkiha-yı Atika Defteri
14	2140	1305-1307	116	Tereke Defteri
15	0285	1306-1308	148	Enkiha Defteri
16	2153	1306-1309	104	Tereke Defteri
17	0329	1308-1312	388	Zabıt Defteri
18	0275	1308-1318	126	Şer'i Sicil Defteri
19	1986	1309-1310	132	Tereke Defteri
20	1992	1309-1310	152	Enkiha Defteri
21	0256	1310-1311	196	Zabıt Defteri
22	0270	1310-1321	156	Şer'i Sicil Defteri
23	1949	1311-1315	380	Karz (Borç) Defteri
24	1359	1316-1319	080	Tebligat Defteri
25	1358	1316-1330	042	İstida Fihrist Defteri
26	1457	1322-1325	104	İlamat Defteri
27	1368	1323	108	İlamat Defteri
28	1465	1323	140	Hasılat Defteri
29	1334	1323-1327	156	Enkiha Defteri
30	1372	1324	076	İlamat Defteri
31	1097	1325-1331	492	İlamat Defteri
32	0930	1330-1342	176	Enkiha Defteri
33	2702	1331-1332	200	Enkiha Defteri
34	1202	1331-1334	222	Şer'i Sicil Defteri
35	0854	1333-1340	296	Muhtelif Kuyudat ve Talak Defteri

II. Kadi Court Records of Candia

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
01	3013	1237-1239	132	Muhtelit Sicil Defteri
02	3184	1255-1259	196	Enkiha Defteri
03	3083	1259-1263	160	Enkiha Defteri
04	0282	1259-1318	200	Şer‘i ve Enkiha Defteri
05	0604	1261-1262	112	Şer’i Sicil Defteri
06	2668	1265-1266	540	Ferağ ve intikal Defteri
07	3131	1267-1274	124	Enkiha Defteri
08	2971	1269-1273	186	Ferağ ve intikal Defteri
09	2808	1271-1274	178	Ferağ ve intikal Defteri
10	2677	1271-1276	232	Ferağ ve intikal Defteri
11	2724	1274-1276	268	Ferağ ve intikal Defteri
12	0475	1274-1276	140	Ferağ ve intikal Defteri
13	2673	1274-1277	278	Ferağ ve intikal Defteri
14	2544	1274-1289	096	Tereke Defteri
15	3066	1277	140	Ferağ ve intikal Defteri
16	3067	1277	118	Ferağ ve intikal Defteri
17	2252	1277-1299	124	İlamat Defteri
18	2993	1278	154	Ferağ ve intikal Defteri
19	0459	1278-1279	316	Ferağ ve intikal Defteri
20	2653	1278-1280	216	Ferağ ve intikal Defteri
21	2687	1278-1281	168	Ferağ ve intikal Defteri
22	0615	1279	146	Ferağ ve intikal Defteri
23	2984	1279	174	Ferağ ve intikal Defteri
24	2674	1279-1283	224	Tereke Defteri
25	2357	1280	202	Ferağ ve intikal Defteri
26	2644	1280	060	Laşid Emlak Tas. Kuyud-u Şer’i Defteri
27	2512	1280-1282	138	Mahlulat Defteri
28	2992	1281	120	Ferağ ve intikal Defteri
29	2361	1281-1282	180	Ferağ ve intikal Defteri
30	3041	1281-1283	214	Kefalet Defteri
31	3038	1284-1285	124	Ferağ ve intikal Defteri
32	2528	1284-1285	156	Şer’i Sicil Defteri
33	2328	1284-1287	180	Enkiha Defteri
34	2981	1284-1316	048	Eytam Kassam Defteri
35	2368	1285	086	Ferağ ve intikal Defteri
36	2523	1285-1287	120	Tereke Defteri
37	3007	1286	110	Ferağ ve intikal Defteri
38	3005	1286-1287	118	Ferağ ve intikal Defteri
39	3008	1287	118	Ferağ ve intikal Defteri
40	2327	1287	104	Ferağ ve intikal Defteri
41	3010	1287-1288	180	Ferağ ve intikal Defteri

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
42	3003	1287-1290	198	Enkiha Defteri
43	2324	1287-1290	022	Tereke Defteri
44	3009	1288	236	Ferağ ve intikal Defteri
45	3006	1288-1289	220	Ferağ ve intikal Defteri
46	2783	1289	204	Gelen Emirname Suretleri Defteri
47	2805	1290-1295	072	Tereke Defteri
48	3098	1291-1297	164	Enkiha Defteri
49	2406	1293-1294	372	Enkiha Defteri
50	2696	1293-1295	122	Tereke Defteri
51	2473	1295	318	Eytam Tereke Defteri
52	2313	1296-1304	146	Eytam Tereke Defteri
53	2469	1296-1305	106	Dava Karar Defteri
54	2364	1299-1300	240	Ferağ ve intikal Defteri
55	2484	1299-1320	126	Ferağ ve intikal Defteri
56	2230	1303-1306	272	Eytam Tereke Defteri
57	2037	1304-1305	334	Ferağ ve intikal Defteri
58	0280	1305-1315	190	Vekalet Sicil Defteri
59	1320	1306-1308	170	Şer'i Sicil Defteri
60	2130	1306-1312	102	Enkiha Defteri
61	1987	1307-1308	184	Ferağ ve intikal Defteri
62	1997	1307-1312	494	Tereke Defteri
63	2006	1307-1314	404	Tereke Defteri
64	1897	1308	286	Ferağ ve intikal Defteri
65	2229	1308-1311	040	Eytam Kassam Defteri
66	1910	1309-1312	168	Enkiha Defteri
67	0261	1310-1311	092	Zabıt ve Dava Defteri
68	1808	1310-1312	308	Zabıt Defteri
69	1965	1311	204	Ferağ ve intikal Defteri
70	1259	1312-1325	170	Enkiha Defteri
71	0235	1313-1324	184	Eytam Tereke Defteri
72	2198	1313-1334	140	Enkiha Fihrist Defteri
73	2192	1314-1317	240	Enkiha Defteri
74	2041	1315-1325	388	Şer'i Sicil Defteri
75	3209	1316-1329	012	Yera Petre İlamat Defteri
76	1312	1317	158	Şer'i Sicil Defteri
77	0922	1317-1339	094	Laşid Varide ve Sadıra Evrak Defteri
78	2075	1318-1320	346	Laşid Eytam Tereke Defteri
79	0620	1900	118	Şer'i Sicil Şefteri
80	0643	1900-1901	076	Yera Petre şer'i Sicil Defteri
81	1445	1900-1907	045	Yera Petre Enkiha Defteri
82	0526	1902	080	Laşid Şer'i Sicil Defteri
83	3130	1903	200	Mukarrerat Defteri
84	0452	1321-1322	062	Laşid Şer'i Defteri

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
85	0436	1322-1324	262	İhtiyar Meclisi Karar Defteri
86	0495	1324-1326	150	Enkiha Defteri
87	1713	1325-1328	046	Yera Petre İlamat Defteri
88	0204	1326	058	Yera Petre Şer'i Sicil Defteri
89	1401	1326-1333	190	Şer'i Sicil Defteri
90	1404	1326-1339	308	Zabıt Defteri
91	1818	1326-1340	284	Şer'i Sicil Defteri
92	0629	1909	156	İlamat Defteri
93	0682	1330	034	Laşid İlamat Defteri
94	1167	1331-1339	046	Şer'i Sicil Defteri
95	1006	1331-1340	286	Şer'i Sicil Defteri
96	1165	1336-1338	300	Şer'i Sicil Defteri
97	0740	1339-1342	318	Şer'i Sicil Defteri

III. Kadi Court Recorts of Rethimno

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
01	0056	1061-1067	096	Şer'i Sicil Defteri
02	0057	1064-1065	062	Şer'i Sicil Defteri
03	0098	1075-1078	118	Şer'i Sicil Defteri
04	0085	1084-1091	078	Şer'i Sicil Defteri
05	0087	1096-1097	060	Şer'i Sicil Defteri
06	0416	1103-1104	110	Şer'i Sicil Defteri
07	3110	1107-1109	054	Şer'i Sicil Defteri
08	0055	1108-1120	172	Şer'i Sicil Defteri
09	0113	1109-1110	140	Şer'i Sicil Defteri
10	0413	1121-1155	300	Şer'i Sicil Defteri
11	0058	1124-1126	102	Şer'i Sicil Defteri
12	3109	1126-1128	150	Şer'i Sicil Defteri
13	0062	1132-1133	124	Şer'i Sicil Defteri
14	0068	1236-1247	074	Şer'i Sicil Defteri
15	0048	1138-1139	072	Şer'i Sicil Defteri
16	0052	1140-1143	074	Şer'i Sicil Defteri
17	0415	1148-1168	472	Şer'i Sicil Defteri
18	0059	1154-1156	208	Şer'i Sicil Defteri
19	0365	1158-1159	189	Şer'i Sicil Defteri
20	0060	1162-1216	488	Şer'i Sicil Defteri
21	3112	1177-1178	100	Şer'i Sicil Defteri
22	0049	1178-1179	050	Şer'i Sicil Defteri
23	0044	1180-1181	138	Şer'i Sicil Defteri
24	1416	1230-1323	292	İlamat Defteri
25	0043	1232-1236	213	Şer'i Sicil Defteri

Row	Catalogue n°	Date	Page Number	Subject
26	0070	1239-1253	058	Şer'i Sicil Defteri
27	0253	1243-1245	158	Şer'i Sicil Defteri
28	3113	1248	118	Enkiha Defteri
29	0435	1251-1262	208	Şer'i Sicil Defteri
30	2659	1252-1267	244	Enkiha Defteri
31	2697	1257-1258	352	Şer'i Sicil Defteri
32	2669	1266	070	Deavi ve Umur-u Mahkeme Defteri
33	0482	1268	048	Şer'i Sicil Defteri
34	2290	1271-1287	192	Kassam Defteri
35	2685	1273-1276	132	Ferağ ve İntikal Defteri
36	2998	1282	156	Kassam Defteri
37	3032	1282-1286	225	Mukarrerat Defteri
38	3037	1282-1288	236	Kassam Defteri
39	2527	1285	028	Tereke Defteri
40	2994	1287-1289	042	Eytam Kassam Defteri
41	2985	1288-1292	172	Şer'i Sicil Defteri
42	2383	1291-1294	060	Şer'i Hüccet Defteri
43	0434	1291-1297	219	Şer'i Sicil Defteri
44	2270	1298-1303	204	İlamat Defteri
45	2340	1299	094	Hüccet-i Şer'iye Defteri
46	2986	1299	218	Kassam Defteri
47	2152	1300-1301	242	Tereke Defteri
48	3162	1301-1302	132	Mazbata Defteri
49	2138	1301-1304	146	Enkiha Defteri
50	3117	1302	073	Şer'i Sicil Defteri
51	2149	1303-1306	200	İlamat Defteri
52	3163	1303-1307	098	İlamat Defteri
53	3163	1303-1309	098	Vekaletname Defteri
54	2253	1303-1311	354	Kassam Defteri
55	3162	1304-1306	132	İlamat Defteri
56	3208	1306	017	Şer'i Sicil Defteri
57	2131	1307-1314	178	İlamat Defteri
58	1809	1309-1318	292	Dava ve Adli Hüküm Defteri
59	1947	1310-1312	097	Enkiha Defteri
60	0483	1310-1312	064	Şer'i Sicil Defteri
61	3206	1313-1316	110	Enkiha Defteri
62	1294	1316-1317	076	Zabıt Defteri
63	1360	1316-1324	310	Tereke Defteri
64	0638	1318-1324	112	Enkiha Defteri
65	0036	1316-1318	082	Zabıt Defteri
66	1323	1317-1318	140	Zabıt Defteri
67	1318	1317-1319	080	İlamat Defteri
68	1261	1318-1320	116	Zabıt Defteri

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
69	1389	1320-1323	116	Zabıt Defteri
70	1446	1321-1325	292	Zabıt Defteri
71	0262	1325-1326	020	Şer'i Sicil Defteri
72	0644	1923-1924	160	Şer'i Sicil Defteri

IV. Kadi Court Records of unknown places*

Row	Catalogue nº	Date	Page Number	Subject
01	2656	1255-1309	236	Enkiha Defteri
02	3078	1263-1268	096	Tereke Defteri
03	0384	1285-1287	079	Şer'i Sicilleri İstatistik Defteri
04	2500	1287-1288	130	Tereke Defteri
05	2376	1296	018	Tereke Defteri
06	2224	1302-1315	156	Enkiha Defteri
07	0602	1303-1305	080	Tereke Defteri
08	1994	1309	036	Tereke Defteri
09	2076	1315-1317	018	Ferağ Defteri
10	0624	1916-1920	084	Enkiha Defteri
11	1403	?	078	Tereke Defteri

* These volumes were written for "Register of Crete" in catalogue.

A. Nükhet ADIYEKE and Nuri ADIYEKE, *Newly discovered in Turkish archives: Kadi registers and other documents on Crete*

After the capture of Crete, the Ottoman administration began to integrate the island into the imperial framework. Under the Ottoman administration, Crete was incorporated into the empire as a privileged district with Candia as the capital; the island was divided into three sancaks, namely Candia, Cania and Retimno. To each of these three sancaks a kadi was appointed. Some of the registers and other documents were reached in Istanbul with exchange population of 1924. Among the records that came from Crete there were kadi registers. These record books bear varying dates between 1650 and 1924, and include law court records, marriage registers, estate inventories, as well registers recording land transfers, proxies and loans. In the other hand, in the seventeenth and eighteenth century registers there are many records concerning non-Muslims. The newly found kadi registers, more than 210 in number, listed in the appendix constitute important and hitherto unknown sources for the political and socio-economic history of the people of the Crete and are also of relevance to Mediterranean commerce in general.

A. Nükhet ADIYEKE et Nuri ADIYEKE, *Nouvelles découvertes dans les archives turques: registres de cadis et autres documents concernant la Crète*

Après la prise de la Crète, l'administration ottomane procéda à l'intégration de l'île dans le cadre général de l'Empire. Elle fut constituée en région privilégiée avec Candie pour capitale et divisée en trois sancak: Candie, Rethymno et Canée. Un cadi fut nommé pour chacun de ces sancak. Un certain nombre de registres et divers autres documents furent rapatriés à Istanbul en 1924, lors des échanges de populations. Ces documents portent diverses dates couvrant la période 1650-1924: on y trouve des minutes de cours de justice, des actes de mariage, des inventaires de propriétés ainsi que des actes relatifs à l'enregistrement de transferts de propriétés, de procurations et de prêts. Par ailleurs, les registres des XVIIe et XVIIIe siècles, comprennent nombre d'actes concernant des non-musulmans. Ces registres de cadis qui viennent d'être retrouvés, plus de 210 (liste en annexe), constituent une source des plus importantes, et jusqu'à présent inconnue, pour l'histoire politique et socio-économique des populations de Crète et du commerce méditerranéen en général.